حوليات التراث

مجلة علمية محكمة تعنى بمجالات التراث



العدد 10 / 2010

مجلة

حوليات التراث

المراسلات

د. محمد عباسة
مدير مجلة حوليات التراث
كلية الآداب والفنون
جامعة مستغانم 27000 (الجزائر)

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

ISSN: 1112 - 5020

مجلة إلكترونية تصدر مرة واحدة في السنة

فهرس الموضوعات

التصوف الإسلامي بين التأثر والتأثير

د. محمد عباسة
جامعة مستغانم، الجزائر

بدأ التصوف الإسلامي حركة زهدية ولجأ إليه جماعة من المسلمين تاركين ملذات الدنيا سعيا للفوز بالجنة، واقتداء بالنبي (ص) وصحابته في الزهد، ثم تطور وأصبح نظاما له اتجاهات عقائدية وعقلية ونفسية وسلوكية. ومن مظاهر الزهد الإكثار من الصوم والتقشف في المأكل والملبس، ونبذ ملذات الحياة والتجرد عن ضروراتها. إلا أن الزهد في الإسلام لا يعني هجر الدنيا وترك العمل، فالإسلام دين وسط واعتدال "لا يدعو للرهبانية والتطرف"[1].

والتصوف نزوع ذاتي تأملي يعتمد على خيال الفرد وتجربته وذوقه ويهتم على الخصوص بالنفس وصفاتها. ظهر المصطلح عند المسلمين في القرن الثاني للهجرة، أما قبل ذلك فكان الصوفي يسمى زاهدا، لأن التصوف ظهر في مرحلة من مراحل تطور الزهد.

إن الصوفية الذين سلكوا طريق التصوف كانوا ملمين بالعلوم الدينية مما يمكنهم من الرد على انتقادات خصومهم، وحتى لا يتعرض للانحراف "إذا ما تصوف مع جهل"[2]. ويرتبط التصوف بالمجاهدات والرياضات النفسية، ويصب جل اهتمامه على الروح. والطريقة الصوفية تنقسم إلى مواقف هي المقامات والأحوال. المقام والحال اصطلاحان يستخدمهما الصوفي للدلالة على مكانته في الطريقة الصوفية وما يأتيه من رحمة الإله.

المقام هو مقام الإنسان فيما يقام فيه من عبادات. وأما الحال فهي ما يتعرض له القلب عفويا من سمات الرحمة الإلهية. والأحوال مواهب ظرفية وإذا دامت تحولت إلى مقامات مكتسبة. "من الأحوال: المراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين... ومن المقامات: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والرضا، والتوكل"[3].

ارتبط التصوف بالفلسفة، فاهتم الصوفية بعلوم المكاشفة ومعرفة الله، وكان ذو النون المصري (245 هـ – 859 م) أول من أدخل العرفانية في التصوف

الإسلامي. وجاء أبو يزيد البسطامي (ت 270 هـ – 875 م) بنظرية الفناء، أي فناء الإنسان عن نفسه لا شعوريا بذاته مع الله. ثم تطورت هذه النظرية إلى الحلول والاتحاد مع الله على يد الحسن بن المنصور الحلاج (ت 309 هـ – 922 م) أي حلول الذات الإلهية في المخلوقات، واتحاد طبيعة الإنسان في الطبيعة الإلهية حتى تصبح حقيقة واحدة.

ومن الصوفية من زعم أنه عرج إلى السماء كما عرج الرسول (ص)، ومن أشهرهم أبو يزيد البسطامي الصوفي المعروف بشطحاته، الذي عرج بواسطة سلم روحي[4]. والشطح هو كل ما خرج عن المألوف والقوانين الفقهية، لذا يعتبر هذا السلوك من البدع وهو منبوذ عند الفقهاء.

اختلف الصوفيون المسلمون حول علاقة الإله بالكون، فريق قال بوحدانية الله وأنه خالق الكون. وفريق آخر يرى أن العالم لم يخلق من العدم بل وجد من البداية، والكون هو صفات الذات الإلهية أي مظهر الله الخارجي، وتسمى هذه النظرية بوحدة الوجود. "وبناء على هذا المذهب تتجلى الألوهية في البشر، ويعتبر محمد الإنسان الكامل"[5].

وذهب الصوفية من أنصار نظرية وحدة الوجود إلى أن الإنسان يتحد مع الله، وأما الذين قالوا بتوحيد الله وأنه خالق العالم فأنكروا فكرة الاتحاد به، "ولكنهم قالوا بالفيض من الله أو بالقرب منه، وتعرف هذه اللحظة عندهم بلحظة الوصول أو الفناء"[6].

نسج الشاعر الصوفي قصائده على منوال الشعراء العذريين، فردد أشعارهم مستخدما لغة الحب ورموز المحبين بالطريقة نفسها التي يستخدمها شعراء بني عذرة في تغزلهم بمحبوباتهم، بحيث لا نستطيع التمييز بين ما يتغنى فيه الشاعر الغزلي بالحب الإنساني وما يتغنى فيه الشاعر الصوفي بالحب الإلهي. وقد فضلوا مذهب العذريين لأنهم وجدوا فيه الوسيلة المثلى التي من خلالها يمكنهم التعبير عن أشواقهم وأحوالهم، ولأنهم يقدسون الحب أيضا.

ونظرا لجمال بلاد الأندلس وجنانه الفاتنة تأثر الصوفيون الأندلسيون بمناظر الطبيعة وبهاء عناصرها الحية والجامدة، فمجدوها للتعبير عن مشاعرهم الصوفية وأشواقهم للقاء الخالق لما فيها من دلالة على عظمة الله وقدرته. فراح الشعراء الصوفيون يشخصون عناصر الطبيعة ويستلهمون من أصنافها صفات الذات

الإلهية على غرار ما ذهب إليه الشعراء الغزليون في حبهم الإنساني.

والحب الصوفي ظاهره طبيعي وباطنه روحاني. فالحب الروحاني يتمثل في الزهد والتجرد من طيبات الحياة سعيا للفناء في الذات الإلهية. والشاعر الذي يعتنق هذا الحب الروحاني الأفلاطوني يهب نفسه كلها لله ولا يرغب في شيء آخر سوى الله، فهو يقوم بهذه المجاهدات ليس حبا في الجنة ولا خوفا من النار. يريد الصوفي لنفسه التي بذلها لله وحده، "أن تموت موتا عذبا محترقة بالشوق الحار إلى الاتحاد به"[7]. قالت ربيعة العدوية: "ما عبدته خوفا من ناره، ولا حبا لجنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حبا له وشوقا إليه"[8]. ويرحب الشاعر الصوفي بما يلاقيه من عناء وسوء حظ لاعتقاده أن هذا كله من الله.

أما الفقهاء والمتكلمون فقد أنكروا على الصوفية استخدامهم بعض الألفاظ والمصطلحات التي جرت على ألسنة الشعراء الغزليين كالغرام والعشق والخمر والكأس والوصل وغيرها، كما حرموا تشبيه الله بـ"ليلى" و"نعم" وغيرهما من محبوبات العذريين، وقد اعتبروا ذلك خروجا عن الشريعة وتمردا على أحكامها. فحب الله عند رجال الدين يتمثل في عبادته وطاعته لا عشقه والهيام به كما يحدث عند الشعراء الغزليين.

غير أن الحب الإلهي عند شعراء الصوفية يعتمد على الرموز والمصطلحات ولا تدرك معانيه إلا بالتأويل. وكان أول شعر ورد فيه ذكر صريح للحب الإلهي قد تضمنته مقطوعة شعرية مشهورة نسبها المؤرخون إلى رابعة العدوية المرأة الصوفية[9]:

أحبك حبين، حب الهوى	وحبا لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواك
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك للحجب حتى أراك
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاك

كانت رابعة (ت 185 هـ - 801 م) أمة معتقة، تعزف على الناي، وظلت عازفة عن الزواج، وأمضت حياتها الطويلة متعلقة بالحب الإلهي[10]. نشأت هذه الجارية بالبصرة فقيرة محرومة من أبسط ضرورات الحياة فانجرفت إلى عالم المجون واللهو، وبعد استفاقتها اعتزلت الدنيا ومتاعها وعكفت على نفسها تكفر عما اقترفته في حياتها من إثم، فبذلت نفسها كلها لله. رفعت عنصر الحب بمعناه

الحسي إلى حب إلهي، فاصطبغ توسلها إلى الله بصبغة الحب والرغبة في الاتصال بالمحبوب الأعلى[11]. بلغ صيتها أصقاع العالم الأوربي في العصور الوسطى من خلال كتاب "حياة القديس لويس" الذي ألفه جوانفيل (Joinville)، وعدّوها أكبر قديسة في تاريخ أولياء أهل السنة[12].

وكان أبو العتاهية (ت 212 هـ - 827 م) هو أيضا قد انغمس في بداية حياته في المجون واللهو قبل أن ينقطع للعبادة والتنسك والزهد. إلا أن حبه الفاشل لـ"عتبة" هو الذي دفعه إلى الزهد والتصوف. فكان يستلهم حب الله من حبه لـ"عتبة" فيجد فيه تعويضا لحرمانه. ترك أبو العتاهية شعرا غزيرا في الزهد.

ويرى الحلاج (309 هـ - 922 م) أن الله هو الحب وأن الإنسان صورة لذاته، يعاني من شدة حبه لله وتعلقه به، إلى أن يصل إلى الاتحاد بالإرادة الإلهية. ومن المرجح أن مذهب الحلاج من خلال أفكاره كان حلوليا وقد أنكر عليه جموع علماء الإسلام هذا المسلك. ولفظة الحلول تقابل عقيدة التجسد المسيحية[13].

وكان الحلاج قد ورث هذا المذهب عن أستاذه الجنيد، وقد اتهم من قبل السلطات السياسية والدينية في بغداد بالزندقة والإلحاد بسبب غلوه في أدائه، فأعدم. "ذلك أن تصوره للاتحاد بالله، وكذلك أفكاره عن الرسالة والكرامات التي كان يظهرها، كل هذه الآراء جعلت الأوساط الصوفية والفقهية والسياسية تدينه"[14]. أما سبب إعدامه فيرجع إلى أنه قال: "أنا الحق"، وهذا يعد كفرا وزندقة لأن الحق هو الله، فأفتى القاضي بقطع رأسه ونفذ الخليفة هذا الحكم. وقد عارض بعض الصوفية إعدامه معتقدين أن الحلاج قال هذا الكلام وهو في غيبوبة. أما لويس ماسينيون (Louis Massignon) الذي كرس حياته في دراسة الحلاج فقد جعله من أكبر شهداء الرأي، ولم يفرق هذا المستشرق الفرنسي بين الرأي والزندقة.

أما الغزالي (ت 505 هـ - 1111 م) صاحب "إحياء علوم الدين" فقد عمل على جعل التصوف مقبولا لدى السلطة والفقهاء المتشددين في أحكام الشريعة[15]. ويرى الغزالي أن معرفة الحقيقة إنما تأتي عن طريق الإيمان والقلب وليس العقل. وهو يعتقد أن استخدام العقل في البحث عن الحقيقة الإلهية راجع للشك وضعف الإيمان، وهو بذلك يحاول تجميد العقل وحصر التفكير مما جعل طبقات العامة - الذين كان يكتب من أجلهم - يحاربون دعاة العقل من فلاسفة ومتصوفة.

ومن أشهر صوفيي بلاد الإسلام محي الدين بن عربي (ت 638 هـ -

1240 م) صاحب نظرية وحدة الوجود. فهو يرى أن العالم وجد قبل أن يخلق تماما كالأفكار التي تولد في ضمير الإنسان قبل تجسيدها. بمعنى آخر، أن الأشياء لم تخلق من العدم. ويرى أيضا أن الطبيعة هي المظهر الخارجي للذات الإلهية. أما الإنسان فهو العالم الصغير الذي تتحد في ذاته جميع صفات الله[16]. فوجود المخلوقات عنده عين وجود الخالق لا فرق بينهما من حيث الحقيقة[17]. ومن هنا يتجلى بوضوح تأثير الأفلاطونية الحديثة والمسيحية في فلسفة ابن عربي الصوفية، والنظرية الأفلاطونية الحديثة انتقلت إلى الشرق بوساطة النصارى السريان. وقد أثار عليه مذهبه في وحدة الوجود سخط الفقهاء المتشددين كما ثاروا على الحلاج من قبل.

وردت فكرة وحدة الوجود والاتحاد بالذات الإلهية عند ابن عربي في عديد من موشحاته، ومنها هذا الموشح الذي مطلعه[18]:

تـــدرع لاهـــوتي بناســـوتي
وحصـل موسـى الـيم تـابوتي
فمـن قـال عنـي إننـي العبـد
وقـد صـح أنـي الملـك الفـرد
قـــرب علـــيم غـــره الجحـــد
فـانظر عزتـي فيـك وتثبيتـي
على عرش تنزيهي عن القوتي

غير أن ابن عربي لم يذهب مذهب الحلاج في نظرية الحلول، فهو يصرح بأن الحلول ليس شبيها بوصول الجسم بالجسم، أو العرض بالعرض، أو العلم بالمعلوم، أو الفعل بالمفعول. بل الوصول أو الاتحاد متخيلا أكثر من حقيقيا، فالصوفي يشاهد محبوبه بالقرب منه على نحو واضح كأنه يشاهده حقا بعينيه، ويشعر بلذة الوصول بتجربة ألطف وأعذب من الوصال الجسماني[19]. أما وحدة الوجود عنده فليست هي الوحدة المطلقة التي وردت عند بعض الفلاسفة، وكل ما قيل عن محي الدين بن عربي من تكفير وتجريم هو مجرد اتهام افتراه ممن لا يطيقون سماع كلمة حب أو عشق في مذهب الصوفية والفلاسفة.

وكان متصوفة الإسلام قد تبنوا النظرية الأفلاطونية المحدثة ومذهب التطهير في المسيحية ومذهب القديس أوغسطين الجزائري في اللطف الإلهي. والتطهير عند

ابن عربي ثلاث مراتب: تزكية النفس، وتصفية القلب، وتجلية الروح. "وللوصول إلى المرتبة الأولى لا بد من التوبة وقهر الأهواء، وللوصول إلى المرتبة الثانية لا بد من الخلوة والذكر، وللوصول إلى الثالثة يكفي الإيمان الصوفي الذي يفتح أبواب الروح للإلهامات العلوية"[20].

ولابن عربي في وحدة الأديان مذهب لا يختلف كثيرا عن مذهب الحلاج، وذهب إلى أن العبادة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها حقيقة الإله. غير أن وحدة الأديان عنده لها تأويلات ورموز ولا تعني خروجه على الشريعة. فهو يرى أن الصوفي يجد الله في كل الأديان[21]:

ألا يــا حمامــات الأراكــة والبــان	ترفقن لا تضعفن بالشجو أشجاني
لقد صـار قلبـي قـابلا كـل صـورة	فمرعــى لغــزلان وديــر لرهبــان
وبيــت لأوثــان وكعبــة طــائف	وألــواح تــوراة ومصــحف قــرآن
أديـن بـدين الحـب أنـىّ توجهـتْ	ركائبــه فالحــب دينـــي وإيمــاني

لكن محي الدين بن عربي لم يقصد كل الأديان، فمن خلال هذه الأبيات يتجلى بوضوح أن الأديان التي يعتبرها كلها وسائط لحب الذات الإلهية هي أديان أهل الكتاب، وهي اليهودية، والمسيحية، بالإضافة إلى الإسلام. ذلك أن هذه الأديان الثلاثة في نظر ابن عربي، خلاصتها دين واحد، تطور عبر العصور إلى أن استقر في الإسلام. ولهذا فإن المسيحي أو اليهودي الذي يعتنق الإسلام لا يغير حقا من دينه[22].

صنف ابن عربي كتبا كثيرة ما بين منظوم ومنثور، من أهمها "الفتوحات المكية"، و"فصوص الحكم"، الذي مزج فيه التصوف بالفلسفة، و"ترجمان الأشواق"، وهو ديوان شعر جسد فيه معاني الحب الإلهي، ولجأ في الكثير من مصنفاته إلى الرمز تجنبا لانتقادات الفقهاء ممن يستثقلون تأويل كلامه. مع ذلك اتهمه أهل الظاهر بالكفر والإلحاد، "فكان من أشدهم ابن تيمية وابن حجر العسقلاني وإبراهيم البقاعي"[23] الذي صنف في ذلك كتبا من بينها كتاب "تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي". غير أن الكثير من أهل العلم والتنوير قد أنصفوه وتأولوا كلامه تأويلا مقبولا.

عمل ابن عربي على نشر الموشحات الصوفية في بلاد المشرق، بحيث تعرف المشارقة على الموشحات الأندلسية من خلال "الديوان الأكبر" الذي نظمه

ابن عربي في الشام. أما ديوانه الأول وهو "ترجمان الأشواق" فقد وضعه في رحاب مكة المكرمة، التي أقام فيها وتعلق بحب "نظام" الفتاة الحسناء التي فتنته، وهي ابنة أبي شجاع الأصفهاني إمام الحرم المكي.

وكان ابن عربي أول من نظم الموشحات الصوفية في الأندلس وأدخل عليها الرموز والمعاني الدينية. وحبه لـ"نظام" الملقبة بـ"عين الشمس" – وكانت متصوفة هي أيضا – قد زاد من لوعة الشاعر، مما أضفى على موشحاته نوعا من العذوبة والرقة. وقد عارض ابن عربي في موشحاته الصوفية بعض الوشّاحين الغزليين المشهورين في الأندلس أمثال ابن زهر وابن بقي وغيرهما.

أما ابن سبعين (ت 669 هـ – 1270 م) فهو من كبار متصوفة الأندلس[24]. وقد تعددت آراء الناس فيه فوقره البعض وكفره البعض الآخر[25]. وتجول في الأماكن نفسها التي مر بها ابن عربي من قبله، ومنهجه في التصوف لا يختلف عن منهج صاحب "الفتوحات". ولابن سبعين تسميات مخصوصات في كتبه وهي نوع من الرموز[26].

وقد انتشر صيت ابن سبعين في أوربا في عصره، فذكره البابا وتحدث عنه حيث قال: "إنه ليس للمسلمين اليوم أعلم بالله منه[27]. ولما أراد فردريك الثاني صاحب صقلية استيضاح بعض المسائل الفلسفية، انتدب ابن سبعين للرد عليها. جاء في الإحاطة: "ولما وردت على سبتة المسائل الصقلية، وكانت جملة من المسائل الحكمية، وجهها علماء الروم تبكيتاً للمسلمين، انتدب إلى الجواب عنها، على فتى من سنه، وبديهة من فكرته"[28].

وبفضل مدارس الترجمة والتقاء علماء النصارى بالمسلمين بالأندلس وتجوالهم ببلاد المغرب انتقلت عناصر الصوفية الإسلامية باختلاف مذاهبها إلى الغرب المسيحي في القرون الوسطى وتأثر بها عدد من المَدرَسيين واللاهوتيين والقساوسة في إسبانيا وفرنسا وإيطاليا؛ ومن أبرزهم رايموندو مارتين ورامون لول وألفونسو العاشر الملقب بالعالم وكاهن هيتا ودانتي أليغييري وغيرهم.

كان رامون لول (Ramon Llull) (1232 م – 1316 م) في القرون الوسطى أحد الفلاسفة والصوفيين المسيحيين الكبار في أوربا. نظم الشعر على طريقة شعراء التروبادور البروفنسيين (Les Troubadours) الذين اشتهروا بالحب الكورتوازي (Amour courtois) المستلهم من الحب العذري. وقد ألف كتبا ورسائل

للدفاع عن النصرانية بالبراهين والحجج، كما استخدم في طريقته العناصر الإسلامية والأساليب العربية لمجادلة المسلمين.

كان رامون لول (رايموندو لوليو) يعشق الله والمسيح، وأمضى حياته متنقلا بين البلدان مثلما فعل ابن عربي وابن سبعين من قبله وغيرهما ممن أحبوا الله وتنقلوا بين المغرب والمشرق. تعلم اللغة العربية على يد عبد مسلم مدة تسع سنوات، فأجادها حتى أنه ألف بها بعض كتبه، منها كتاب "التأليف والتوحيد" وكتاب "التأمل في الله" وكتاب "الكافر والعارفون الثلاثة"، ثم ترجمها إلى الكتالانية، بحيث كان لا يعلم من اللاتينية شيئا. استخدم رامون لول في فلسفته الأسلوب الغامض، وجاء بمنهج جديد لم تألفه الفلسفة الأوربية، وحرص على ألا يذكر مصادر مذهبه.

رغم إعجابه بالمسلمين واحترامه لهم إلا أنه لم يستطع فهم عقيدة الإسلام فعمل طيلة حياته على التبشير في الأندلس والمغرب محاولة منه تمسيح المسلمين. كان يعلم صغار الرهبان اللغة العربية ومعارف المسلمين ومناهجهم، لكي يستطيعوا تحويل المسلمين عن دينهم بالحجة المقنعة[29].

كان رامون لول من المسيحيين القلة الذين عرفوا الدين الإسلامي، ورغم عدم إيمانه بهذا الدين إلا أنه حاول أن يظهر التقارب بين الأديان ودعا إلى التحاور مع الآخر، ولعل كتابه "الكافر والعارفون الثلاثة" (Le gentil et les trois sages) لأبرز دليل على ذلك. في كتاب "الكافر" يحاور رجل لا يعرف الله، ثلاثة علماء مسيحيا ويهوديا ومسلما، يستمع لآرائهم وحججهم في إيمانهم، ليخلص في الأخير إلى أن هناك حقائق مشتركة بين هذه الأديان وكلها تصب في وتوحيد الله. غير أن ابن عربي قد سبقه إلى وحدة الأديان.

ويقول رامون لول في ختام كتاب "الكافر" على لسان أحد الحكماء الثلاثة دون ذكر عقيدته: يجب علينا أن نفترق على التسامح وعلى كل واحد منا أن يستفيد من نقاشنا هذا. هل يعجبكم أن نتقابل مرة كل يوم في هذه الغابة ونتناقش بمنهج العقل حتى نتوصل إلى إيمان واحد، فليس لنا سوى إله واحد. لا ينبغي أن يفرقنا اختلافنا في الإيمان، أو نحارب بعضنا بعضا ونتقاتل لأن هذه الحرب تمنع الناس من الاتفاق على عبادة واحدة[30].

من خلال طرحه لتعاليم العقيدة الإسلامية على لسان العارف المسلم في

كتاب "الكافر والعارفون الثلاثة"، يظهر أن رامون لول كان واسع الاطلاع على مبادئ الإسلام وعادات المسلمين[31]. وقد ألف لول – الذي كان يعلم الكثير عن شعر التروبادور الأوكسيتاني – هذا الكتاب لمعارضة قصيدة المناظرة الحوارية أو "لعبة الاقتراح" (Partimen) الغزلية التي اشتهر بها شعراء التروبادور في القرون الوسطى؛ فأسلوب الحوار وطبيعة الموضوع الذي يبنى على النقيض ونهاية الكتاب التي تركت دون إجابة، كل ذلك جاء على منوال القصيدة البروفنسية.

درس لول الفلسفة الإسلامية واطلع على آثار ابن سينا والفارابي بالعربية، كما درس "تهافت الفلاسفة" للإمام الغزالي، وترجم رسالته الشهيرة "مقاصد الفلاسفة" نظما باللغة الكتالانية[32]. وقد تأثر رامون لول بالغزالي في نبذ الفلسفة العقلانية، وهو أيضا لا يرى للعقل دورا في حب الله ومعرفة الحقيقة إلا الإيمان. كما انتقد الفلاسفة الذين قالوا بأزلية الكون وقدمه.

وفي كتاب "الحبيب والمحبوب"، وهو الفصل الأخير من كتابه "بلانكرنا" (Blanquerna)، يتحدث رامون عن التصوف الإسلامي والمتصوفة، كما أن عنوان الكتاب نفسه جاء على الطريقة الصوفية عند المسلمين. يحتوي الكتاب على شطحات وحكايات لها نظائر في كتب التصوف الإسلامي. وقد استخدم فيه ألفاظا ومصطلحات سبقه إليها محي الدين بن عربي، على الرغم من أن الرجلين يختلفان في بعض المبادئ كوحدة الوجود وقدم العالم. إلا أن لول لم يوضح تماما موقفه من وحدة الوجود، فجاء أسلوبه غامضا حول هذه المسألة نظرا لتأثره بمنهج الغزالي وإعجابه بمذهب ابن عربي.

يرى لول أن العشق الإلهي لا ينبغي أن يلهمه خوف من عذاب جهنم ولا رجاء لنعم الجنة، بل يلهمه ذكر كمال الله[33]. وإذا عدنا إلى رابعة العدوية نجدها قد قالت هذا الكلام نفسه منذ أربعة قرون قبل رامون لول. وفي كتاب "التأمل في الله" يشير لول إلى أنه استخدم أسلوب الدعاء الذهني والمناجاة على الطريقة الإسلامية[34]. كما استخدم عناصر الشعر الكورتوازي في رسائله الصوفية، تماما كما فعل الصوفيون العرب الذين استخدموا عناصر الحب العذري في نظمهم الصوفي.

قال لول بفصل الرجال عن النساء في الكنائس[35] مستحسنا طريقة المسلمين في المساجد؛ ودعا المسيحيين أن يضعوا اسم المسيح على رأس رسائلهم، كما

يضع المسلمون البسملة والصلاة على النبي[36]. وفي مقدمة كتابه "أسماء الله المائة" يعبر بوضوح عن رغبته في أن تمارس الكنائس يوميا إنشاد أسماء الله المائة، على نحو ما يقرأ المسلمون القرآن جماعة في المساجد. وأسماء الله من بين الأوراد التي يرددها المسلمون[37]. لقد تأثر لول في أسماء الله الحسنى بابن عربي الذي تحدث عنها بإسهاب في ختام كتابه "الفتوحات المكية".

يقول لول في كتاب "الحبيب والمحبوب" إنه وجد الناس في جانب من بلاد البربر يحكون هناك أن الأتقياء يرتلون الأناشيد عن الله والحب، ويسيحون ببر الدنيا، يعانون المسكنة وأعمالا أخرى كثيرة، وأن هؤلاء الصوفية أو المرابطين تعودوا أن يرسلوا بعض الأمثال والحكم القصيرة التي يتطلبها أسلوبهم، ويضيف لول إنه ألف كتابه طبقا لهذا المنهج[38]. ولم يبق شك في تأثره بالمسلمين بعد أن صرح بنفسه أنه ألف كتابه على منوال كتب الصوفية المسلمين.

لقد عرف رامون لول في عصره عددا من المتصوفة المسلمين الأندلسيين والمغاربة كابن سبعين وابن هود المتقشف وأبي الحسن الششتري صاحب الموشحات والأزجال الصوفية وأبي مدين شعيب والعفيف التلمساني وغيرهم كما سمع برابعة العدوية وقرأ للإمام الغزالي وغيره، غير أنه أعجب كثيرا بمحي الدين بن عربي فتأثر بمذهبه.

كما تأثر دانتي أليغييري (Dante Alighieri) (1265 م – 1321 م) أيضا في "الكوميديا الإلهية" و"الحياة الجديدة" بابن عربي ورسالة "الإسراء والمعراج". فالصور التي رسمها دانتي لتمثيل الجنة والنار والمطهر تتفق وما رسمه ابن عربي في كتاب "الفتوحات المكية" وأن كثيرا من الأوصاف والتعريفات التي جاءت في "الكوميديا" اقتبسها دانتي من رسالة "المعراج". لقد ثبت أن إحدى صور المعراج النبوي قد ترجمت من العربية إلى القشتالية والفرنسية واللاتينية بأمر من الملك ألفونسو العاشر سنة (1260 م). ويبدو "أن هذه العناصر قد نقلها برونيتو لاتيني (Brunetto Latini) أستاذ دانتي، وكان على علم تام بالثقافة العربية"[39]. لقد ذكر عبد الرحمن بدوي في كتابه[40] مشابهات عديدة في التفاصيل بين كتاب "المعراج" الذي يشرح عروج الرسول محمد (ص) وبين "الكوميديا الإلهية" للشاعر الإيطالي الكبير دانتي أليغييري.

ولم يختلف دانتي عن رامون لول في عدائه للإسلام والرسول الكريم وذلك

ظاهر من خلال الأبيات التي وردت في "الكوميديا" حول الرسول (ص) وعلي (ر)[41]. وكلاهما سلك طريق الغموض في مذهبه، وهو الطريق نفسه الذي يتمثل في الأسلوب الغامض (Trobar clus) عند التروبادور والرمز عند العذريين والمتصوفة. أما "بياتريتشي" (Beatrice) التي تزوجت غيره، فقد تأثر دانتي في حبه لها بحب التروبادور البروفنسيين الذين تأثروا بالعذريين من خلال الأدب العربي في الأندلس. كما تأثر دانتي أيضا في حبه الغامض بغزليات ابن عربي الصوفية في "نظام" الأصفهانية التي فتنته عندما كان مقيما بمكة المكرمة وقد استخدم الرمز الصوفي في ديوانه "ترجمان الأشواق".

وفي الأخير ينبغي أن نشير إلى أن التصوف نشأ في كنف الإسلام ولم يكن وليدا لمصادر أجنبية كما يزعم بعض المستشرقين، أما التأثر ببعض التيارات الخارجية فقد ظهر في مرحلة من مراحل تطور التصوف الإسلامي. وذهب ابن خلدون في "المقدمة" إلى أن ظهور الصوفية راجع إلى أنه قد تفشى اللهو والانغماس في ملذات الدنيا في القرن الثاني الهجري وانقطع كثير من الناس عن أمور الدين، فعكف الأتقياء على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[42]، وهذا دليل آخر على أن التصوف الإسلامي نشأ على كتاب الله وسنة رسوله.

والتأثر ليس عاملا سلبيا وإنما يتحقق بفضل المطالعة والمثاقفة والتفتح على الآخر. وليس من علم أو فن لا يتطور إلا بالاحتكاك والتأثر. أما الذين انحرفوا عن أصالة التصوف الإسلامي وجرفتهم تيارات غريبة عن عقيدة الإسلام، فهم قلة وقد انتقدهم العلماء والفقهاء.

والعرفان الصوفي مجاهدة وذوق لا يشترك فيه كافة الناس، لذلك لجأ الصوفي في نظمه ونثره إلى الرمز وترك التأويل للعارفين، حتى يخفي عن العامة ما لا يفهمون. والصوفية إذا ما أخطأوا فلم يكن في نيتهم الإساءة للدين الإسلامي الحنيف، فكل العارفين يصيبون يخطئون، أما أن يتهموا بالكفر والجهل بسبب حبهم المفرط لله، فهذا هو الجهل نفسه.

وكما رأينا، فالتصوف الإسلامي باختلاف مذاهبه أثر تأثيرا فعالا في اللاهوتيين والسكولاستيكيين (Les Scolastiques) المسيحيين في القرون الوسطى، وقد استفاد من مبادئه الصوفيون الغربيون في تهذيب عقائدهم وإصلاح مجتمعاتهم، وألفوا كتبا ورسائل لنشر أفكارهم.

الهوامش:

1 – أسعد السحمراني: التصوف منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس، بيروت 1987، ص 180.

2 – المصدر نفسه، ص 62.

3 – المصدر نفسه، ص 115 – 116.

4 – عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي، دار الرشيد للنشر، بغداد 1979، ص 28.

5 – م. م. شريف: دراسات في الحضارة الإسلامية، ترجمة أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، ط. 2، القاهرة 1966، ج 1، ص 104.

6 – المصدر نفسه، ص 109.

7 – أسين بلاسيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات – دار القلم، الكويت – بيروت 1979، ص 246.

8 – أبو طالب المكي: فوت القلوب، المطبعة المصرية، القاهرة 1932، ج 3، ص 84.

9 – نفسه.

10 – جورج شحاتة قنواتي: الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، مستلة من كتاب تراث لإسلام، تصنيف جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، ترجمة حسين مؤنس وآخرين، عالم المعرفة، ط. 3، الكويت 1998، ج 2، ص 68.

11 – عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي، ص 123.

12 – جورج شحاتة قنواتي: المصدر السابق، ص 68.

13 – رينولد ألن نيكلسون: التصوف، مستلة من كتاب تراث الإسلام، تأليف سير توماس أرنولد وآخرين، تعريب جرجيس فتح الله، دار الطليعة، ط. 3، بيروت 1978، ص 316.

14 – جورج شحاتة قنواتي: المصدر السابق، ص 70.

15 – المصدر نفسه، ص 72.

16 – رينولد ألن نيكلسون: المصدر السابق، ص 328. انظر، رسائل محي الدين بن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت 2001، ص 118.

17 – لطفي عبد البديع: الإسلام في إسبانيا، مكتبة النهضة المصرية، ط. 2، القاهرة 1969، ص 62.

18 – ابن عربي: الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت 1996، ص 363.

19 – أسين بلاسيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ص 252.

20 – المصدر نفسه، ص 148.

21 – محي الدين بن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت 1961، ص 43.

22 – أسين بلاسيوس: المصدر السابق، ص 267.

23 – لطفي عبد البديع: المصدر السابق، ص 62.

24 – ينظر محمد ياسر شريف: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد للنشر، بغداد 1981، ص 93.

25 – لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة 1973، ج 1، ص 34.

26 – أبو العباس أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص 209.

27 – لسان الدين بن الخطيب: المصدر السابق، ج 1، ص 34. انظر أيضا، المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت 1995، ج 2، ص 411.

28 – لسان الدين بن الخطيب: المصدر السابق، ج 1، ص 34. وانظر، المقري: المصدر السابق، ج 2، ص 414.

29 – خوليان ريبيرا: الأصول العربية لفلسفة رايموندو لوليو، مستلة من كتاب دراسات أندلسية للطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة 1980، ص 168.

30 – انظر،

Raymond Lulle : Le livre du gentil et des trois sages, traduit par Dominique de Courcelles, Editions de l'Eclat, Paris 1992, p. 237.

31 – انظر،

Raymond Lulle : op. cit, p. 185.

32 – برند فايشر: الشرق في مرآة الغرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983، ص 39.

33 – المصدر نفسه، ص 47.

34 – المصدر نفسه، ص 40.

35 – أنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1955، ص 543.

36 – خوليان ريبيرا: المصدر السابق، ص 170.

37 – المصدر نفسه، ص 171.

38 – المصدر نفسه، ص 189.

39 – لطفي عبد البديع: الإسلام في إسبانيا، ص 158.

40 – عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات ودار القلم، ط. 3، الكويت – بيروت 1979، ص 49 وما بعدها.

41 – انظر،

Dante Alighieri : La divine comédie, traduit par Henri Longnon, Editions Bordas, Paris 1989, p. 138.

42 – ابن خلدون: المقدمة، ط. 7، بيروت 1989، ص 467.

النزعة العربية في شعر التصوف في العهدين الزنكي والأيوبي

أحمد المثنى أبو شكير
جامعة حمص، سوريا

على الرغم من اختلاف طبقات الصوفية، وتعدد انتماءاتهم، فقد كان لهم أدب رفيع مميز في الشعر والنثر، إذ احتوى هذا الأدب على عاطفة صادقة، وتجربة عميقة من خلال المحافظة على الوحدة العضوية للقصيدة، وإبقاء فكرتها، ومضامينها(1).

وقد حفل الشعر الصوفي في العهدين الزنكي والأيوبي بالكثير من المعاني العربية التقليدية الموروثة، وهو أكثر الأغراض الشعرية التي حافظت على طابع التقليد في معانيها، دون أن يتأثر بشكل ظاهر بالتجديد الحاصل والطارئ على الشعر العربي في هذين العهدين، فجاءت هذه المحافظة الفنية المقصودة لتصبغ هذا الشعر بطابع عربي لا يخلو أحيانا من وجود مؤثرات جديدة، قد تكون فارسية أو هندية أو غيرها من الثقافات الأخرى، لكن هذه المؤثرات لم تستطع أن تمحو الطابع العربي للشعر الصوفي في تكوين معانيه، أو أن تغير صورة البيئة العربية التي استمد منها رموزه الخاصة، وأشكاله الظاهرة، ولغته المعبرة.

1 – النزعة العربية في معاني الشعر الصوفي:

لعلنا لا نبالغ إذا ما قلنا إن رائحة الصحراء، وعبقها العربي الأصيل تفوحان بوضوح من الشعر الصوفي، على الرغم من التجديد والتطور الحضاري الذي شهده هذان العهدان، فقد انتقل العرب من حياة البوادي وما فيها من حل وترحال إلى الاستقرار والمدنية، كما تطورت الحياة العامة، واختلط العرب بغيرهم من الأمم المختلفة، دون أن يغير هذا الاختلاط من هيئة الشعر الصوفي، أو طبيعة معانيه التقليدية، مع ضرورة الانتباه دوما إلى اختلاف المقاصد الصوفية في معانيها الباطنية عن المعاني الظاهرة من خلال الشكل التركيبي البسيط الذي تفصح عنه القصيدة للوهلة الأولى، فالمعنى الظاهر هو الذي يبنى عليه القول بالتأثر بالقدماء، وهو تأثر حاصل، لكنه ينحصر في وسيلة التعبير دون أن يمتد إلى جوهر المعنى،

وقلب المقصد.

لقد نالت الصحراء العربية القديمة بمكوناتها البدوية البسيطة اهتمام شعراء التصوف، فجاءت حاضرة بقوة في نصوصهم، لتغني معانيهم، وتجسد حالة انتمائهم الظاهر والباطن إلى الشخصية الإسلامية بتكوينها العربي، ومن ذلك ما جاء به ابن الفارض[2] شاعر التصوف والحب الإلهي في هذا العهد في قوله[3]:

خفف السير واتئد يا حادي	إنما أنت سائق بفؤادي
ما ترى العيس بين سوق وشوق	لربيع الربوع غرثى صوادي
شفها الوجد، إن عدمت رواها	فاسقها الوخد من جفار المهاد

تمتلئ القصيدة بالقرائن الدالة على وجود نزعة عربية، وتبدأ بالنهج الفني الذي اعتمده الشاعر من خلال الرغبة بالوقوف في ديار الأحبة، وبكاء المرتحلين، وهذه الوقفة هي نهج فني انبثق من قلب وصميم القصيدة العربية الجاهلية بدأها امرؤ القيس ونظراؤه من شعراء ذلك العصر، وهي تحضر في قصيدة ابن الفارض حضورا تقليديا قد لا يؤثر في مقاصد الشاعر الباطنية، ولكنه يعكس مقدار الاتكاء عنده على معاني الشعر القديم.

ومن قال إن الشاعر ينزوي في زاوية الرمز الديني المخصص؟ فقد يكون للعصر وتجلياته السياسية والاجتماعية أثر في نصوص الشعر الصوفي، لأن الشاعر الصوفي ابن المجتمع، يعيش واقعه، ويرصد حركته، فتعتريه الحماسة لبطولاته، ويمتلئ قلبه بالأسى على مصابه، وما ذكر هذه المواضع العربية، والإكثار منها، والإلحاح بتفاصيلها إلا تعبير ربما عن حالة الصراع الإسلامي الفرنجي، وهو صراع له أبعاد تراثية تتعلق بالتكوين الحضاري الأول، فقد انطلق الإسلام من صميم العروبة الأولى، ولبس في بواكيره ثوبا عربيا ظاهرا من خلال تجسيد القيم والمبادئ العربية الإيجابية، واتخاذها أحكاما له، مما جعل شعراء التصوف في هذا العصر ينطلقون من انتمائهم العربي في تجسيد صورة هذا الصراع، وهم لا يغفلون أبدا عن زج بعض العبارات الدالة على الانتماء في بعض الأحيان، كما ذكر ابن الفارض صفة الأحبة الذين يبحث عنهم في هذه المواضع، والوديان، والقفار، فوصفهم بأنهم "عريب"، واستخدم في إشارته وسيلة التصغير من باب التحبب، والتقرب، لما يعرف عن صيغ التصغير من اعتبارها وسائل تحبب في مواضعها المقصودة لذلك، فقال:

وبلغت الخيام فأبلغ سلامي　　　　عن حفاظ عريب ذاك النادي

ويتعلق قلب الشيخ ابن عربي[4] بحب فتاة عربية سلبته عقله، لكنها منحته النعيم والحياة الهانئة، فاستخدم ذلك في إطار المدلول الرمزي المتعلق بالاتجاهات الصوفية، لكنه ليس مدلولا منتزعا من الوهم والخيال، ولا وليد الصدفة، بل هو ارتباط فني بالواقع وأحداثه، بعد أن امتلأت قلوب الشعراء المتصوفة بالحزن على ما بلغه الشعر العربي من تعلق بالأعاجم، والإكثار من ذكرهم، فلا نستبعد أن يكون ذكرهم لصفة المحبوب بأنه عربي النشأة والطباع مستمدة من الرغبة في ترسيخ القيمة العربية للقصيدة التقليدية، ومواجهة تيار التجديد، يقول ابن عربي[5]:

فلو كنت تهوى الفتاة　　　　لنلت النعيم بها والسرورا

ويشير الشاعر في موضع آخر إشارة أكثر قوة تحمل نزعة عربية ظاهرة، يعبر فيها عن انتمائه إلى العرب، ويفخر بهذا الانتماء، ويأتي هذا التعبير في إطار شعره الغزلي الرمزي الذي يجسد تجربته الصوفية، ويعبر عن مواقفه و ميوله فيقول[6]:

وإذا مالت أرتنا فننا　　　　أو رنت سالت من اللحظ ظبى

كم تناغي بالنقا من حاجر　　　　يا سليل العربي العربا

أنا إلا عربي، ولذا　　　　أعشق البيض، وأهوى العربا

ويبدو أن الحبيب الرمز كان عربي النسب والهوى، وقد ظهر ذلك في مواضع متعددة، وهذا يعكس دلالات ثمينة في شعر ابن عربي تتعلق بالعصر أولا من منطلق أن التجربة الصوفية على خصوصيتها هي تجربة مستمدة من الواقع، وقد تكون تصويرا للواقع والحياة، ونقلا للعصر، وما فيه من اختلاط وتنوع، يقول[7]:

يا أولي الألباب، يا أولي النهى　　　　همت ما بين المهاة والمها

سر به بسربه لسربه　　　　فاللهى تفتح بالحمد اللها

إنها من فتيات عرب　　　　من بنات الفرس أصلا إنها

رابني منها سفور راعني　　　　عنده منها جمال وبها

يلاحظ أن نظرة الشاعر مستمدة من الواقع وتقلباته، وكأنه يرصد صورة

العصر، فالمحبوبة الرمز التي ذكرها هي فتاة فارسية من العجم، لكنها تنتسب إلى العرب، وهذا يعبر عن شمولية التجلي الإلهي الذي يقصده، وإنسانية هذا التجلي العظيم الذي لا يستثني أحدا.

وتظهر النزعة العربية عند الشاعر من ناحية معنوية ثانية عبر تأثره بالقدماء من خلال قوله:

رابني منها سفور راعني عنده منها جمال وبها

فقد كانت العرب إذا حسرت المرأة النقاب عن وجهها لأحد لغير شيء، عرف من ذلك أن الشر وراءها، وأضحى واجبا الحذر منها، وقد قصد الشاعر من هذه الإشارة أن هذه النكتة المخصوصة رأته في حضرة التمثل، فعلمت أنه يريد أن تخدعه بذلك ليتعشق بتلك الصورة، فشفقت عليه لئلا يجهل فيشقى[8].

استفاد الشاعر من هذا الأمر المتوارث لتكوين رؤية صوفية معينة، فالشاعر الصوفي لا يبتعد أبدا عن الواقع في أخذ مادته، لكنه يعيد خلقها بطريقته، وبما ينسجم مع فلسفته، ومذهبه.

وينقل لنا عفيف الدين التلمساني[9] إعجابه بطباع العرب أصحاب الديار الذين أضافهم، ويشيد بخصالهم التي نالت استحسان الآخرين، وإعجابهم بها، وكأنه حمل معه في رحلته من المغرب العربي إلى مصر عبق الأصالة والبداوة العربية التي تفوح من رمال صحراء الجزائر، وتملأ الآفاق، فيقول[10]:

هـذا المصـلى وهـذه الكثـب لمثـل هـذا يهزنـا الطـرب
أنـخ مطايـاك دون ربعهـم كـي لا تطـاك الرحـال والنجـب
وارج قـراهم إذا نزلـت بهـم فأنـت ضـيف لهـم وهـم عـرب
واسع على الرأس خاضعا فعسى يشـفع فيـك الخضـوع والأدب

ويحن في موضع آخر إلى عرب الديار، ويرجو لقاءهم ومجاورتهم، وقد سكنوا قلبه قبل أن يسكنوا في خيامهم التي فتنته، وسحرت عيونه، فقال[11]:

أحـن إلـى المنـازل والربـوع وأنـتم بـين أحشـاء الضـلوع
أيا عرب الخيام كذا أضعتم نـزيلا فـي جنـابكم المنيـع
ويا ظبي الصريم أخذت قلبي فليتك لو أضعت له جميعي

ويذكر في قصيدة أخرى مواضع العرب، ويرى أنها تستحق الرحيل، ففيها تشتهى المنية، وقد سلبه أهلها عرب نجد روحه بسحرهم، وتملكوا فؤاده بطباعهم، يقول[12]:

إن تكـن هـذه التـي قتلتنـا فبها تشتهي النفوس المنونا
عرب نجد ها قد قتلتم فريقا وفريقـا مـا زلـتم تأسـرونا

2 – تجليات المكان في الشعر الصوفي:

إن قيمة الأثر المكاني في الشعر الصوفي تنطلق من حب الشعراء لأهل المكان، لأن المكان وعاء تحيا فيه الجماعة، والتعلق به ينطلق من حب الجماعة، والرغبة بالانتساب إليها، والاعتداد بعاداتها وتقاليدها، وهذا ما أكده ابن عربي، فأشار أن وصفه للمكان لا يستند إلى حبه لكومة الرمل، أو قطع الحجارة المترامية، بل ينطلق من حب الجماعة التي تركت تحت في هذه الديار سماتها وطباعها الفاضلة، فقال معبرا عن ذلك[13]:

رأى البرق شرقيا فحن إلى الشرق ولـو لاح غربيا لحن إلـى الغرب
فــإن غرامـــي بـــالبريق ولمحـــه ولـيس غرامـي بالأمـاكن والتـرب

وقد تحمل إشارات الشعراء المتصوفة نحو المكان دلالة الامتزاج بين النزعتين العربية والإسلامية، فعندما سقطت بغداد عاصمة العرب والمسلمين وقف الشاعر الصوفي الفارسي الأصل والنسب قطب الدين الشيرازي[14] ليرثيها بأرق الكلمات، فقال[15]:

بكــت جــدر المستنصــرية ندبــة على العلماء الراسخين ذوي الحجر
محــابر تبكـــي بعــدهم بســوادها وبعض قلوب الناس أحلك من حبر

وتكشف قراءة الشعر الصوفي عن الطابع العربي الواضح للأمكنة المستخدمة فيه، فهي أماكن عربية اقترنت بطابع البداوة على الرغم من صدور هذا الشعر عن شعراء عاشوا في عصر اختلط فيه العرب مع غيرهم من الأمم الأخرى، وتسابق فيه هؤلاء الشعراء إلى مدح السلاطين والأمراء الذين كان معظمهم من غير العرب، فيما انصرف شعراء التصوف إلى ذلك التراث العربي ينهلون منه مادة شعرية عربية أصيلة بكل محتوياتها، فلفوا شعرهم بسور منيع ضد كل أشكال التجديد في هذا العصر، وحافظوا على طابع البداوة والبساطة فيه، فكان المكان أهم

العناصر التقليدية التي حافظ المتصوفة على وجودها، إذ فاضت قصائدهم بالأماكن العربية التقليدية التي شاع ذكرها في الشعر القديم، وربما فاق المتصوفة نظراءهم القدامى في كثير من الأحيان باستخدام هذه الرموز، فأكثروا من ذكرها، وجعلوا منها رموزا تخدم مقاصدهم الصوفية الغامضة، يقول ابن الفارض وقد أسرف في ذكر الأماكن العربية[16]:

أنار الغضا ضاءت، وسلمى بذي الغضا
أم ابتسمت عما حكته المدامع؟
أنشر خزامى فاح أم عرف حاجر؟
بأم القرى، أم عطر عزة ضائع؟
ألا ليت شعري: هل سليمى مقيمة
بوادي الحمى، حيث المتيم والع؟
وهل لعلع الرعد الهتون بلعلع
وهل جادها صوب من المزن هامع؟
وهل أردن ماء العذيب وحاجر
جهارا، وسر الليل بالصبح شائع؟
وهل بربى نجد فتوضح مسند
أهيل النقا عما حوته الأضالع؟

يرتبط المكان باتجاهات الشاعر، وميوله نحو أصحاب هذا المكان، فهم عرب يمتازون بالأصالة والخصال الحميدة، ولعل رحلة ابن الفارض إلى الحجاز قد مكنته من معرفة هذه المواضع العربية، والحصول على كافة المعلومات عنها، لكن ذكره لها لا يرتبط بتجربة واقعية له، وإنما يظل منحصرا في إطار التقليد الفني للقدماء.

3 – النزعة العربية في لغة الشعر الصوفي:

ليس من الغريب أن تطغى على لغة الشعر الصوفي نزعة عربية ظاهرة مادام هذا الشعر مبنيا على أسس تقليدية ظاهرة، فذلك المكان العربي بكل مكوناته و أجزائه، وتلك المعاني التقليدية، والمنهج الموروث تدعم جميعا وجود النزعة العربية في لغة الشعر الصوفي على الرغم من ظهور هذا الشعر في عصر اختلط فيه العرب بالعجم، وتأثروا بهم في أشعارهم، وأخذوا من معانيهم، كما جدد الشعراء

في نهجهم، فكان شعر التصوف الأقل تأثرا بالاختلاط بالأعاجم على الرغم من بعض المكونات غير العربية التي أفاد الشعر الصوفي.

ولعل أهم المظاهر التي تظهر النزعة العربية في لغة الشعر الصوفي هي تلك اللغة الصحراوية البدوية التي تعبق برائحة الشعر العربي القديم، وتبعث فيه الروح والحياة، فتنطلق من بواطن البوادي، ورمال الصحارى، وجبال القفار، لتثبت قدرة الشاعر الصوفي على استحضار هذه اللغة العربية القديمة، وشحنها بطاقات رمزية صوفية لها أبعادها الخاصة المتعلقة بالحقل الصوفي، على الرغم من عدم ارتباط هذه اللغة ومعانيها بتجربة الشاعر، وواقعه، وزمانه، ومكانه، لكنه التقليد، والنزوع نحو القديم، وتجسيد هذا القديم باللغة أولا، فالحدث ثانيا، فالصورة ثالثا، مع اختلاف المقاصد والأغراض، يقول ابن الفارض[17]:

هل نار ليلى بدت ليلا بذي سلم	أم بارق لاح في الزوراء فالعلم
أرواح نعمان هلا نسمة سحرا	وماء وجرة هلا نهلة بفم
يا سائق الظعن يطوي البيد معتسفا	طي السجل بذات الشيح من إضم
عج بالحمى يا رعاك الله معتمدا	خميلة الضال ذات الرند والخزم

تظهر اللغة التقليدية من خلال الأبيات، وقد شغلت المواضع العربية معظم أجزائها، كما ظهرت مفردات الصحراء والبداوة ظاهرة فيها، وغابت بوادر التجديد في اللغة، وحافظت على شكلها التقليدي، وهو الشكل الذي ظهرت عليه في قول ابن عربي[18]:

أنجد الشوق وأتهم العزاء	فأنا ما بين نجد وتهام
حنت العيس إلى أوطانها	من وجى السير حنين المستهام

وعندما طرح موضوع المعرفة الصوفية الوجدانية الذاتية، كان لا بد من تطويع اللغة الصوفية لتحمل هذه المعرفة، وتؤدي أغراضها الرمزية، فظهر عند المتصوفة ما يسمى بمسألة اللغة في مستواها الإشاري المحض، فجرى من خلالها قياس المطلق بالنسبي، والنهائي باللانهائي، وبدت اللغة أمام المعرفة أصغر شأنا، وأقل أهمية، فالكون توهم في الحقيقة، ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له، والحق تقصر الأقوال دونه[19].

إن التعامل مع اللغة الصوفية تعاملا معجميا بسيطا يقود إلى الابتعاد عن

الإدراك السليم لهذا الشعر وأهدافه، لأن هذه اللغة ترتبط ببواطن الأشياء، وليس بظواهرها، فكثيرا ما يقصد الشاعر الصوفي الذات الإلهية باللغة الغزلية البسيطة، يقول ابن الفارض[20]:

تــه دلالا فأنــت أهــل لــذاكا وتحكـم، فالحسـن قـد أعطاكـا

حنــت العــيس إلــى أوطانهــا من وجى السير حنين المستهام

لو نظرنا في المعاني الظاهرة لهذه الأبيات لما اقتنعنا أبدا بأنها تدور حول الذات الإلهية، لأن اللغة الظاهرة فيها لا توحي بهذا الإيحاء، لكن إعمال الفكر والتحليل والتأويل يصل بنا إلى توجه الخطاب إلى الله عز وجل[21]، وتعود المسألة عند ابن الفارض إلى تقلبه في مقامات السلوك، وانتهائه فيها إلى البسط بعد القبض، إذ تنتزع الكلفة بين المحب والمحبوب[22].

إن ظهور النزعة العربية في الشعر الصوفي يتعلق بشكل هذه اللغة، ومعانيها المعجمية البسيطة، إذ استمد المتصوفة لغتهم ومفرداتها من بنية الشعر العربي القديم، لكنهم أعادوا شحنها بمقاصد تبتعد كليا عن المعاني التقليدية التي استخدمت هذه اللغة من أجلها في الشعر العربي القديم، لأنها في الشعر القديم ارتبطت بتجارب الشعراء وواقع حياتهم، أما وجودها في الشعر الصوفي فلا علاقة لها بالتجربة الذاتية، وإنما تتعلق بالرمز الجديد المستخدم[23].

4 – النزعة العربية في رموز الشعر الصوفي:

الإحساس بالجمال أمر موجود عند الإنسان، وبكافة طبقات الحياة والمجتمع، وهذا الإنسان يدرك الجمال دوما ويحسه، فكل شيء جميل إذا وعينا الجمال[24]. إن التجربة الجمالية هي عملية تفاعل بين الإنسان ومحيطه، فالشيء الجميل يطرق الذهن دون استئذان، ويشعر المرء بحلاوته تلقائيا، وهذا ما أسماه "جون ديوي" نسق التجربة، فقال: "إن ما يحدد نسق التجربة العام هو حقيقة أن كل تجربة هي ثمرة تفاعل بين الكائن الحي، وأحد جوانب العالم الذي يعيش فيه"[25].

وقد اهتم الصوفيون بجانب الجمال، وسعوا إلى تجسيده، والتعبير عنه في قالب رمزي يصعب على القارئ فك رموزه إلا من كان عالما به، لذلك برزت القيمة الجمالية عند المتصوفة من خلال الرموز الموظفة في أشعارهم، وهي رموز تعتمد الإشارة دون العبارة، تظهر أحيانا مستعصية غامضة في مقاصدها.

ويكشف القشيري[26] عن الدوافع التي دفعت بأولئك المتصوفة إلى اصطناع

الرمزية في التعبير، فيقول: "اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم، وهذه الطائفة مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[27].

من جهته بين الطوسي[28] معنى الرمز الصوفي بقوله: "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله"[29].

ولعل ما ذكر يفسر أسباب ابتكار الصوفيين لمعجم خاص بهم يحمل خبايا لغتهم، وهي اللغة الغامضة على الآخرين الواضحة بينهم، أخلصوا النية بقلب راغب، ومكابدة شديدة.

إن العبارات الصوفية لهذا العهد لها في الغالب معنيان، الأول يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق، وهو المعنى الخفي الضمني في الشعر الصوفي، فالمتصوفة إذا نطقوا أعجزوا مرمى نفوذهم، وإن سكتوا هيهات منك اتصالهم[30].

وقد اصطبغ الرمز الصوفي بألوان مختلفة تتناسب مع أجواء المتصوفة، وطقوسهم الخاصة، وقد كان للتراث العربي نصيب وافر من رموز الشعر الصوفي، إذ وجد المتصوفة في مظاهر البداوة، والديار المهجورة، ورحلة الضعينة فرصة مناسبة للاستدلال على بعض المواقف الخاصة بهم.

وإلى جانب ذلك كله يظهر الرمز الأنثوي في قصائدهم رمزا فاعلا وهاما بدلالاته العربية الصادقة، وطابعه التراثي الثمين، فقد وجه شعراء التصوف أنظارهم نحو الشعر القديم، واستنبطوا منه العديد من رموزهم الأنثوية كما في قول أحمد الرفاعي[31] من قصيدة[32]:

إذا جن ليلي هام قلبي بذكركم	أنوح كما ناح الحمام المطوق
وفوقي سحاب يمطر الهم والأسى	وتحتي بحار بالأسى تتدفق
سلوا أم عمرو كيف بات أسيرها	تفك الأسارى دونه وهو موثوق

استخدم الرفاعي الرمز في حديثه الصوفي، فهو أسير المحبوب الرمز، ويحاكي في منهجه منهج القدماء الذين قرنوا ذكر بعض الرموز الأنثوية بالحديث عن الحالة الصعبة التي بلغها الشاعر، وهو الإطار المتبع في تجارب التجلي عند

شعراء الصوفية، ومنهم ابن عربي صاحب "ترجمان الأشواق"، الذي حمل الكثير من الدلالات العربية التي ترسخ النزعة العربية، ابتداء من عنوان الكتاب الذي حمل مشاعر الشاعر نحو الرموز العربية المستخدمة في هذا الكتاب، ومرورا بمنهجه التقليدي الظاهر فيه من خلال تلك الوقفات الطللية الرمزية التي حملت كل عادات الشعر القديم، وصولا إلى تلك الرموز الأنثوية العربية اللفظ والاستخدام، وقد أكثر منها ابن عربي في حديثه عن الحب الإلهي، وجعل فيها طاقات روحية رفيعة من الابتهالات والتضرعات والاستعطافات لله عز وجل، وعبرت بشكلها الغزلي عن الرغبة المضمونية لدى الشاعر في التقرب إلى الله عز وجل، والظفر برضاه، لأن رضا المحبوب في نصوصه هو مجرد تعبير عن الرغبة بإرضاء الخالق، في إطار من السلاسة، والبراعة، والإشراق الأسلوبي، يقول[33]:

خليلــي عوجـا بالكثيـب وعرجـا	علـى لعلـع، واطلـب ميـاه يلملـم
فياحـــادي الأجمـــال إن جئـــت	فقـف بالمطايـا سـاعة ثـم سـلم
ونـــاد بدعـــد والربـــاب وزينـــب	وهنـد وسـلمى ثـم لبنـى وزمـزم

اتكأ الشاعر على التراث في استخلاص الرموز الأنثوية في أبياته، وهي كنايات عن الحقائق الإلهية[34] تشكلت بواسطة مجموعة من الأسماء العربية القديمة للعديد من المحبوبات العربيات اللاتي شاع ذكرهن بكثرة في الشعر القديم، وهذا منطلق النزعة العربية في شعره، لأنه عبر عن التزام الشاعر باستخدام هذه الرموز ذات الدلالات القديمة، ولم يتأثر بحركة التجديد.

ويستخدم ابن الفارض الكنايات الرمزية العربية الأنثوية ذاتها بقوله[35]:

أبـرق بـدا مـن جانـب الغـور لامـع

أم ارتفعـت عـن وجـه ليلـى البراقـع؟

أنار الغضا ضاءت وسلمى بذي الغضا

أم ابتســمت عمــا حكتــه المــدامع؟

أنشـر خزامـى فـاح أم عـرف حـاجر

بـأم القـرى، أم عطـر عـزة ضـائع؟

ألا ليـت شـعري هـل سـليمى مقيمـة

بـوادي الحمـى، حيـث المتـيم والـع؟

تظهر النزعة العربية من خلال هذه الرموز الأنثوية التي أكثر الشاعر من استعمالها، مع ضرورة الانتباه إلى كون هذه النزعة تنطلق من شكل النص، وتدور في إطار المنهج الفني، ولا تتعلق بالمعاني الرمزية الخاصة بالصوفية لأن الشاعر الصوفي لم يعتمد اعتمادا ظاهرا على إيحاء ألفاظه في إبراز معانيه، فتعابيره ترمز إلى معنى محدود وخاص، وليس معنى شاملا بالقدر الذي يتسع لاحتواء النزعة العربية في سياق المعاني التي ظلت خاصة ومبهمة.

ولا تقف النزعة العربية عند حدود الرمز الأنثوي، بل تتسع هذه النزعة لتشمل الرموز البدوية العربية التي استخدمها شعراء التصوف، كالحديث عن الحمى، والأودية، والخيام، والقباب، والشعاب، وغير ذلك من صور البيئة العربية القديمة، وهي صور تظهر النزعة العربية إظهارا مميزا من خلال الشكل الفني، دون أن يتعلق ذلك أيضا بخصوصيات المقاصد الصوفية من هذه الدلالات، ومن ذلك قول ابن عربي(36):

نصبوا القباب الحمر بين جداول   مثـــل الأســـاود بيـــنهن قعـــود

وقد شرح ابن عربي هذا البيت قائلا: "أشار بالقباب الحمر إلى حالة الأعراس بالمخدرات، يريد الحكم الإلهية، والجداول فنون العلوم الكونية التي مطلقها الأعمال الموصلة، والحكم هي الأساود"(37).

يتضح من كلام ابن عربي أن مقاصده المعنوية انحصرت في حدود الفلسفة الصوفية الخاصة به، ولم ترتبط بالدلالات اللفظية، أو اللغوية، لأن الإطار الرمزي الصوفي يستند إلى التجربة الروحية، وهو ما يكشفه ابن عربي بقوله(38):

وقـــل لفتـــاة الحـــي موعـــدنا الحمـــى
غديـــة يـــوم الســـبت عنـــد ربـــا نجـــد
على الربوة الحمراء من جانب الضوى
وعـــن أيمـــن الأفـــلاج والعلـــم الفـــرد

استخدم الشاعر الرمز مجددا، وعزل الألفاظ عن دلالاتها الحقيقية اللغوية، وحصرها في دلالات التصوف الخاصة، ففتاة الحي هي رمز لروح من الأرواح العلوية، والحمى هو انفصاله عن جسمه بالموت، والغدية هي إشارة إلى أول زمان التجلي، وجعلها يوم السبت لأنه يوم الراحة، أما الربوة الحمراء فهي تشير إلى مقام

الجمال[39].

أما ابن الفارض فقد تحدث عن الخيام البيض بقوله[40]:

وهل رقصت بالمأزمين قلائص؟ وهل للقباب البيض فيها تدافع؟

يذكر الشاعر القلائص وهي النوق العربية الفتية، ويشير إلى القباب وهي الهوادج التي تحمل الظعائن، وهذه صور على اختلاف أشكالها تحمل نزعة عربية من ناحية الانتماء والتكوين، فهي من لوازم العرب القدماء في ماضيهم الذي انطوت صفحاته في البوادي العربية القديمة، غير أن هذه العبارات والألفاظ العربية الأصيلة في معانيها واستعمالها ظلت في حدود التقليد الفني لمنهج الشعر القديم، وعباراته، لكنها حملت دلالات معنوية مختلفة عند ابن الفارض، فقد أشار شارح ديوانه أنه قصد بالمأزمين الحس والعقل، وكنى بالقلائص عن النفوس البشرية التي سلكت طريق الله، وحملت أثقال التكاليف الشرعية، كما كنى بالقباب الأبيض عن العقول البشرية، وهي في عالم الأنوار العلوية[41].

لقد ظل الشعر الصوفي المعبر الأفضل عن كافة أشكال الانتماء والأصالة في عصر ضاعت فيه القيمة، وأصبح الممسك بانتمائه العربي كالممسك بالجمر بعد أن سيطر الأعاجم على زمام الأمور، وتسابق الشعراء إلى مدحهم، والحصول على عطاياهم، بينما انصرف شعراء التصوف إلى معاني دينهم السمحاء ينهلون منها معانيهم، ونأوا بأنفسهم عن الانجراف وراء تيارات التجديد التي أضعفت التيار الشعري العربي القديم، فإذا بالشعراء يتغزلون بالحبيب التركي والرومي والفارسي والفرنجي وغيرهم، ووحده الشاعر الصوفي أخذ على عاتقه المحافظة على القيمة الفنية والمعنوية للقصيدة العربية القديمة بكافة مضامينها، فأضحى الشعر الصوفي في هذا العصر ديوان الأصالة، وترجمان الانتماء الصادق.

الهوامش:

1 – محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة عريب، القاهرة، (د. ت)، ص 63.

2 – عمر بن علي بن الفارض، من شعراء التصوف والحب الإلهي، توفي سنة (632 هـ) . انظر، الذهبي: العبر، حققه محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت)، ج 3، ص 213.

3 – شرح ديوان ابن الفارض، تح عبد القادر محمد مايو، دار القلم العربي، ط. 1، حلب 1421 هـ – 2001 م، ص 57 – 59.
4 – محمد بن علي بن محمد، متكلم صوفي، توفي سنة (638 هـ). انظر، الذهبي: العبر، ج 3، ص 233.
5 – ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، ط. 3، بيروت 2003 م، ص 66.
6 – المصدر نفسه، ص 135.
7 – المصدر نفسه، ص 159 – 160.
8 – المصدر نفسه، ص 160.
9 – سليمان بن علي الكومي التلمساني، عفيف الدين، ولد في تلمسان سنة (610 هـ)، انتقل إلى مصر، ثم سكن دمشق، (ت 690 هـ)، وهو شاعر مخضرم بين العصرين الأيوبي والمملوكي. انظر، الذهبي: العبر، ج 3، ص 372 – 373، وابن أيبك الصفدي: الوافي بالوفيات، دار الفكر، ط. 1، بيروت 1425 هـ – 2006 م، ج 10، ص 419.
10 – ديوان العفيف التلمساني، نسخة مخطوطة في دار الكتب الظاهرية في دمشق، رقم 5917، الورقة 12.
11 – المصدر نفسه، الورقة 91.
12 – المصدر نفسه، الورقة 128.
13 – ترجمان الأشواق، ص 54.
14 – قطب الدين الشيرازي، محمود بن مسعود، شاعر متصوف، وصاحب تصانيف كثيرة، (ت 710 هـ). انظر، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، تح. د. إبراهيم علي طرخان، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر 1963 م، ج 9، ص 213.
15 – انظر، عبد الكريم اليافي: شيراز وابنها سعدي، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 20، السنة الخامسة، تموز– يوليو 1985 م.
16 – شرح ديوان ابن الفارض، ص 83 – 85.
17 – المصدر نفسه، ص 26.
18 – ترجمان الأشواق، ص 28 – 29.
19 – الكلابزي: التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ط. 3، القاهرة 1400 هـ، ص 166.
20 – شرح ديوان ابن الفارض، ص 99.
21 – الاهتمام باللغة الصوفية، مقال منشور في جريدة المدى الثقافي، العدد 863، بغداد، الاثنين 29 كانون الثاني 2007 م.
22 – د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، (د. ت)، ص 159.

23 – إن التعاطي مع اللغة الصوفية يفرض الحذر في معرفة مقاصدها، ونوازعها الرمزية، لذا ترك المتصوفة وراءهم لغة في اللغة لها أبعادها الرمزية المختلفة عن معانيها المعجمية البسيطة. انظر، د. محمود عبد الرزاق: المعجم الصوفي، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

24 – ثريا عبد الفتاح: القيم الروحية في الشعر العربي، ص 43.

25 – بايير: فلسفة الفن في الفكر المعاصر، ترجمة زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، القاهرة 1966 م، ص 376.

26 – عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك النيسابوري القشيري، شيخ من خراسان، مصنف، وعالم دين جليل (ت 465 هـ). انظر، حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إستانبول 1360 هـ – 1941 م، ص 520.

27 – عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، مطبعة حسان، القاهرة 1947 م، ص 31.

28 – أبو النصر عبد الله بن علي المكنى بالسراج الطوسي، توفي سنة 378 هـ. انظر، الذهبي: العبر، ج 2، ص 151.

29 – السراج الطوسي: اللمع في التصوف، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1380 هـ – 1960 م، ص 414.

30 – ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، القاهرة، (د. ت)، ص 129.

31 – أحمد بن علي بن يحيى الرفاعي، مؤسس الطريقة الرفاعية، (ت 578 هـ). انظر، الذهبي: العبر، ج 3، ص 75.

32 – الصفدي: الوافي بالوفيات، ج 5، ص 69.

33 – ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 21 – 23.

34 – المصدر نفسه، ص 23.

35 – شرح ديوان ابن الفارض، ص 83.

36 – ابن عربي: ذخائر الأعلاق، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د. ت)، ص 33.

37 – المصدر نفسه، ص 33.

38 – المصدر نفسه، ص 188.

39 – المصدر نفسه، ص 188.

40 – شرح ديوان ابن الفارض، ص 86.

41 – ديوان ابن الفارض، دار القلم العربي، ط. 1، 1988 م، ص 146.

مستويات اللغة الصوفية عند محي الدين بن عربي

د. عبد القادر بن عزة
جامعة تلمسان، الجزائر

اخترق الخطاب الصوفي لغة التداول والتواصل، لأنها أصبحت في نظر الصوفية لا تستجيب للمقامات والأحوال المعاشة، ولم تعد تعبر عن مكنونات هذه النفس، فمن الضروري عندهم أن تصير هذه اللغة هي ذاتها حجابا. فدأب الخطاب الصوفي على العمل لخلق لغة ثانية داخل اللغة الأولى "وهي لغة الرمز والإشارة"[1].

وهذه اللغة الرمزية هي التي ستتمكن من إخراج المعادل التخييلي داخل الخطاب الصوفي، لتنم عن تميز التجربة الصوفية في فهمها للوجود والمعرفة عبر السفر نحو الذات ونحو الله في آن واحد. وقد بلغت كمال صورها مع محي الدين بن عربي في القرن السادس الهجري، الذي استطاع أن يفجر كل التراكمات اللغوية والدلالية، بعد أن نفث فيها ضربا مميزا من الأساليب والمصطلحات كسا بها خطابه، ويمكن اعتبار هذا من باب الغربة الخطابية ذات البعد اللفظي بإرجاعها إلى دافعين:

– الدافع الموضوعي: وهو عجز اللغة التقليدية عن الوفاء بما يكفي الدلالة على المعاني التي حملها الخطاب الصوفي لما فيه من دقة وعمق.

– الدافع الذاتي: الازورار عن مألوف الأساليب والمفاهيم اللغوية، لأجل الحفاظ على دقة الإشارات وعمق معانيها، حتى لا تصاب بتشويه فهمي، أو إنكار فهمي من طرف العوام غير المطلعين على دقائق هذا الخطاب.

1 – مستوى الذات واللغة:

لم تكن اللفظة مقصودة لذاتها، للتعمية عما يسميهم ابن عربي، "علماء الرسوم" وقد أورد ذكر ذلك في مقدمة رسالته "اصطلاح الصوفية" إذ يقول: "مع عدم معرفتهم بما تواطأنا عليه من ألفاظ التي بها يفهم بعضنا عن بعض كما جرت عادة أهل كل فن من العلوم"[2]، وقد أكد هذا القشيري في رسالته حيث أشار إلى "أنهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف من معاني أنفسهم والإجمال

والتستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب"[3]. وهذا القصد في إخفاء المعاني تحت ستر الرمز كان قد دفع بالتوحيدي إلى القول: "ما أحوجنا إلى عالم منطق يكشف لنا كلام هذه الطائفة"[4]. فالظاهر أن اللغة التقليدية بتعابيرها وأساليبها لم تعد قادرة عن الإفصاح والكشف عن المواجد داخل الخطاب الصوفي لما يمر فيه من رموز وإشارات لم تستقر في غير عقول أهل الدراية بلغة التصوف.

فنحن بإزاء عملية بناء جديد للغة النثر والشعر، لتحديد العلاقة مع الذات، وتبيين التفاعل مع الآخر. فأولى نواة تشكلت لخلق الثنائيات التي تولدت في رحم هذا الخطاب هي: علاقة الذات مع الآخر عبر آليات غرْبة اللفظ ورمزية الخطاب.

إن رؤية ابن عربي للغة عبر دائرة اللفظ التي وضعها لنفسه، دعته إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الذات واللغة ومحاولة مساءلتها، لا من باب الانفتاح على هذا الخطاب الصوفي لفهم نوازعه ومراميه، بل لإعادة بناء السياق العام للإشكالية. ويستمد ابن عربي هذا التصور الجديد باعتماد على طرح السؤال المعرفي الذي طالما راقب علاقة الديني بالمجتمع في جانبه السياسي والثقافي، إلى جانب مراقبته للصورة الكونية للتجربة الشعرية، التي ترسخت مع مختلف الممارسات النصية للخطاب الصوفي، التي سينسبه ابن عربي إلى دائرته الخاصة في المكان والزمان، لكن إبداعيا سيحاول أو يجعله صامدا خارج هذا الزمان والمكان من خلال رهانه على الاحتمال واللانهائي.

وقد أورد زكي مبارك على لسان ابن عربي تعلقه بفتاة بمكة المكرمة قوله: "فملكت عليه أقطار روحه، وسارت به في شعاب الهوى العذري فلم يرجع إلا وهو أشلاء من الأسى والحنين"[5]، ثم يطلق العنان للرجل يصف هذه الفتاة بقوله: "وفي خلقها الذي هو روضة المزن، شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقة مختومة واسطة عقد منظومة يتيمة دهرها، كريمة عصرها، سابغة الكرم، عالية الهمم... فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني"[6]. فلما أراد زكي مبارك أن يجد مخرجا لابن عربي لوصف الفتاة قال: "إن ابن عربي كان رجلا مقهور النزوات والأهواء، كان رجلا محبوسا عن اللذات الحسية، فاندفع يطوف حولها في رحال عقلية لها رونة ورواء... وهو المفزع لكل نفس طامحة ضاعت حظوظها في ميدان الحواس"[7].

إن زكي مبارك رأى عالم الأخلاق عند الصوفية تقترب فيه الأرض من السماء، فتكون الظواهر مما يجزم بقوة الصلة الأرضية على حين تكون البواطن موصولة الأواصر بأقطار السماء. إلا أن وضع مثل هذا التصور، في دائرة العبور من اللغة التقليدية المتعارف عليه إلى سر لغة الغربة، أفلم يكن ابن عربي نفسه هو المعقب عن وصفه هذا بقوله: "ولم أزد فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، لعلمها رضي الله عنها بما إليه أشير ولا ينبئك مثل خبير، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره، إلى ما يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية"[8].

فاستخدام الرمز ولغة الإشارة أمر لا مناص منه في الخطاب الصوفي، لأنه تعبير عن المواجيد والأحوال الروحية، بعيدا عن أي تصور مادي كما سبق وأن أشرنا إليه، لأن هذه اللغة الاعتيادية قاصرة عن إدراك هذه التجارب العميقة في نظر ابن عربي، "فمقدار ما تكون الموازاة كاملة بين الحالة الباطنة التي نريد إخراجها، وبين الشيء المحس الذي وقع عليه اختيارنا لنرمز به إلى تلك الحالة، تكون العملية الرمزية قد حققت غايتها"[9]. لذلك فالعلم بخفايا عالم الغيب المجهول والمرموز له، الذي ينكشف في رؤية مجردة، قد يحتاج إلى اللجوء إلى صور وشواهد منتزعة من عالم الحس، إلا أنها توحي بصور أعمق مما يبدو على ظاهرها، كما نجد عند ابن عربي: "أن العارفين لا يستطيعون أن ينقلوا مشاعرهم جملة إلى غيرهم من الناس، وكل الذي يستطيعونه، أن يرمزوا بها إلى الذين بدأوا بدأه"[10].

2 – مستوى الإبداع واللغة:

إن المتتبع لمنحى التأليف عند ابن عربي والذي لم يغادر دائرة الرمزية اللفظية، والتي تجاذبته خيوط الذات واللغة، فإنه نحى منحى غريبا، إذ يقع تحت حال الإلهام فيدون ما يدونه، كما لو كان يملى عليه إملاء، حتى أنه كان يكتب في شبه غيبوبة. ويشرح كيف تتم لديه العملية الإبداعية غير الاعتيادية بقوله: "فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى المؤلفين، فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره، وإن كان مجبورا في اختياره أو تحت العلم الذي تعلمه خاصة، فيلقي ما يشاء، ويمسك ما يشاء، أو يلقي ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصددها

حتى يبرز حقيقتها. ونحن في تأليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب، فقيرة خالية من كل علم لو سألت في ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقدها إحساسها وفهمها برز لها من وراء ذلك الستر أمر، بادرت لامتثاله وألفته على حسب ما حدا لها في الأمر"[11]. فالذات المبدعة في تشكيلها للخطاب الصوفي استلزم عليها في كل الأحوال أن تخلق لنفسها لغة تساعدها في استضاءة الدوائر المحيطة بها، ولو كانت علوية، دون التفكير فيما ينجر عليه حدوث أزمة، بل أزمات في توصيل رسائل هذا الخطاب إلى المتلقي. إن متصوفا كابن عربي حمل خطابه الرمزي على ظهر شفرات لغوية متوالية، خلقت ضبابية في التواصل معه، بدأ بعنوان المصنف. فكثيرا ما يشير في كتبه مثل "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم" وديوانه "ترجمان الأشواق" إلى مصادرها العلوية وتجلياتها له. ويصرح ذلك علنا بأن كتبه من مصدر إلهي، بل حتى ترتيب أبواب الكتب هي عنده إملاء إلهي.

ولنستشهد بكتابه "فصوص الحكم" الذي قال عنه إني رأيت رسول الله (ص) بمحروسة دمشق، وبيده كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ورسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله (ص) من غير زيادة أو نقصان"[12].

إلا أن الصراع بين الذات واللغة والذي دار في مجرى قنوات الخطاب الصوفي، يضعنا أمام مفارقة عجيبة، إذ الرمزية تبلغ ذروتها في هذا الكتاب، حتى يستعصي على المتلقي الإحاطة بغايته والوصول إلى كنه عباراته، لكن دائرة الرمزية اللفظية التي وضع ابن عربي نفسه فيها أغلقت عليه المنافذ، فتصور أن آراءه البرزخية قد يحل شفراتها المتلقي، ويعقب نيكلسون عن مثل هذا الطرح بقوله: "إن آراء ونظريات ابن عربي في هذا الكتاب صعبة الفهم، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها لأن لغتها اصطلاحية خاصة، مجازية معقدة في معظم الأحيان، وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها، وبالتالي يستحيل فهم كتابه، والوصول إلى فكره ومعانيه"[13]. أما الجانب الشعري عنده، والمتمثل في ديوانه "ترجمان الأشواق" فقد أثقله بالرمزية الشعرية حتى أصبح في ضوء مرآة النقد يشرح على مظهرين: مظهر لغوي حرفي يفسح المجال أمام المتلقي ليسبح بخياله في تموجات بحر الغزل

العفيف، ومظهر رمزي صوفي يغلق كثيرا من شفرات النص فيصبح التأويل هو المخرج للولوج إلى عالم ابن عربي الشعري، ويذهب حلمي مصطفى إلى أنه اصطنع الرمز في هذا الديوان، إيثارا منه لاسترحاله، وضنا على أسراره، أن يقف عليها من ليس أهلا لها، ولا قادرا على تذوقها"[14].

وقد حدث في ديوانه تأويلات كثيرة رمته فيه بالغزل والتشبيب بالنساء، وهذا مدلول ظاهر الشعر، إلا أنه كان يذهب إلى أبعد من ذلك، فالبعد اللغوي اللفظي لغربة التي عاشها ابن عربي تركته يستخدم رموز تخفي ما وراءها ما تخفي من الموضوعات، أراد أن يفصح بها عن مواجيده، ودفع لما ذهب إليه بعض المنكرين لحاله. ولفتح منفذ في جدار دائرة هذه الرمزية، اضطر ابن عربي إلى وضع شرح لديوانه محاولا فك بعض رموزه من الوجهة البيانية والعرفانية يقول في ذلك: "وشرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان، أشير بها إلى معارف ربانية وأنوار إلهية وأسرار روحانية وعلوم عقلية، وتشبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب، لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الداوعي على الإصغاء إليها وهو لسان كل أديب ظريف روحاني لطيف"[15].

فابن عربي يؤكد دخوله مضمار الغزل، موضحا السبب في ذلك وهو استلهام النفوس لميلها لشعر الغزل والنسيب. ولكن المثير في كلامه هو نعته نفسه بالأديب الظريف ليردفها بـ"الروحاني اللطيف". ويدفع هذا إلى استخلاص أن عملية الإبداع عنده –وفي قمة تمثيلها للصراع بين الذات واللغة– فإنها تنشطر إلى شقين شق الشخص الإنساني الشاعر المبدع، وشق العارف المتصوف صاحب الترميز، إلا أنه يجمع بين الشقين مداخل الحزن والشوق والغربة المحملة بالحنين، يقول ابن عربي في ديوانه[16]:

سروا وظلام الليل أرخى سدوله   فقلت لها صبا غريبا متيما

فيشرح ذلك بقوله: "سروا؛ الإسراء، ولا يكون ذلك إلا بالليل، وكذا معارج الأنبياء لم تكن قط إلا بالليل، لأنه محل الأسرار والكتم وعدم الكشف. أما ظلام الليل أي حجاب الغيب أرخى حجابه الذي هو وجود الجسم الكثيف، فهو ليل هذه النشأة الحيوانية لما كان سترا على ما يحتويه من لطائف روحانية... والعلوم الشريفة، فلا يدرك جليسه ما عنده إلا بعد العبارة عن ذلك والإشارة إليه، أي كان

سره بالأعمال البدنية والهمم النفسية، وذلك لما سرت ورحلت هذه الحكمة من قلبه، وقد شغلته بتدبيره بعض عالمه الكثيف"[17].

وكان لوقوفنا على ديوان "ترجمان الأشواق" ملاحظة الاستعمال الرمزي للفظة الغراب للدلالة على الغربة والبعد والنأي في دائرة مغلقة لكي يلوح له ما شاء من التجليات، يقول ابن عربي[18]:

حتـى إذا صـاح الغـراب بيْـنهم فضـح الفراق صبابة المحـزون

ويشرحه بقوله: "إن العناية إذا حانت لبعض أهل هذا المقام وحيل بينه وبين هذه المناظر التي كانت متجلية له، وهو ناظر إليها بفترة تلحقه، أو وارد إلهي له حكمة بالغة... فالغراب هو السبب الموجب للفراق، والصياح من الفهوانية بمنزلة كن"[19]. فهذه الدلالة الرمزية، الموغرة في الرمز والإشارة، تظهر ذلك النحت الواضح بين الغربة والغراب. فقد اتخذ الغراب رمزا للشؤم والغربة والفراق، أما عند ابن عربي "فهو مزيل شؤم البان والغرب"[20]، لأنه لا يمثل عنده أسباب الندب، وليس له أثر في تفريق الشمل، فإن الحقائق عنده تعطي أن لا حجاب بعد التجلي، ولا محو بعد الكتابة في القلب. فمن تجليات الرمزية اللفظية في هذا السياق (علاقة الغراب بالبين) تأتي مسألة العروج وشد الرحال إلى عالم الروحانيات، إذ يقع البيْن عند قوم تخلف بهم الركب للالتحاق بالعالم الروحاني، يقول ابن عربي[21]:

لسْت أنسى إذا حدى الحادِي بهم يطلــب البــيْن ويبغِــي الأبرقــا
نعقــتْ أغربــة البــيْن بيْــنهم لا رعـــــى الله غرابًــــا نعقــــا

أما شرحه للبيتين فبقوله: "لما دعوا من جانب الحق هؤلاء الروحانيات العلى الذين كانوا لنا جلساء في الله تعالى، وحدا بهم داعي الحق إلى العروج إليه، وقوله: "يبغي أبرقا" يبغي بهم المكان الذي يقع لهم فيه شهود الحق تعالى وسماه الأبرق لما شبه الشهود الذي بالبرق لنوره وسرعة زواله كنى به عن المكان والحضرة التي يقع فيها الشهود بالأبرق؛ أي المكان الذي يظهر فيه البرق، كما كنى بأغربة البين عن الأمور التي خلفته عن العروج معهم إلى الأبرق"[22].

وفي شرحه لكثير من الأبيات على هذا المنوال، لأنه اتخذ من المقامات منازل، فالرمزية اللفظية عنده كثيرا ما تتشبه من يفارق المنازل ذات المقامات الصوفية، فكما تشتد اللوعة والفراق عند من يطل على منازل الأطلال، فابن عربي

يطل على مقامات الروح وآثارها بعد مغادرتها من طرف العارفين، يقول في ذلك[23]:

قِف بالمنازل واندب الأطلالا   وسل الربوع الدارسات سؤالا

فالمقامات التي ينزلها العارفون بالله في سيرهم اللامنتهى، تخبرك بما كانوا عليها من آداب وسني الأحوال، ليكون لذلك تأديب ومعرفة، وسماها دارسات لتغييرها عن الحال التي كانت عليه حين نزولها "فإن المنازل بعد فراق النازلين يذهب الأنس بها لذهابهم إذ لا وجود لها من كونها منازل إلا بهم"[24]. فهذا يظهر أن أبعاد اللغة في التجربة الصوفية قد تطال حتى الرمز عندهم، ذلك أن علاقة الخطاب الصوفي بالعالم الخارجي تتميز بشيء من الخصوصية، تجعله مختلفا عن الرمز في الخطاب العادي في الرؤية والأداة. فمن جانب الرؤية فالخطاب العادي يصور وجود العالم منفصلا عن ذات الملقي والمتلقي، وقد يدخل معه في علاقة تأثير وتأثر ساعيا في ذلك إلى محاكاته أو إعادة تركيبه أو تغيير الوعي الاجتماعي به. أما الخطاب الصوفي فيحمل من الدلالات تدفعه إلى رفض العالم في وجوده الذاتي، فيسعى إلى نفيه، باعتباره ظلا غير ثابت لحقيقة أبعد منه هي الأحق عنده بالتوجه والقصد.

أما جانب الأداة فحامل الخطاب العادي والمحمول إليه يرهفان من حواسهما قدر ما يستطيعان للتعرف عن دقائق العالم وأسراره، فإن الأداة في الخطاب الصوفي تسعى إلى تعطيل كل الحواس للكشف عن دقائق العالم وأسراره، لأنها تنتمي إلى البشرية "وبقاء البشرية غير، وحينما لا يرى الإنسان الغير، لا يرى نفسه"[25]. فمن الواضح أن اِلتحام الرؤية مع الأداة تعطي صورة الاختلاف بين التجربة الأدبية والتجربة الصوفية. فالأولى تعتمد قصرا على الفعل في اللغة، انطلاقا من الواقع كأساس للمعرفة، والثانية تعتمد على الفعل في النفس كأساس للمعرفة.

3 – فصل المقال:

إذا كانت المعرفة في الخطاب الأدبي تعود إلى الاتجاه التراكمي؛ بمعنى أنها تعتمد على الإضافة المتوالية للخبرات التي تتعمق الأخيرة فيها الأولى، وقد تلغيها، وهذا لا يخرج بها في الحالين عن كونها إضافة لمخزون تكون عبر المراحل. أما التجربة التي يحملها الخطاب الصوفي فتبقى ثابتة؛ بمعنى أنها كيفية جاهزة، وفردية

واحدة، تقتصر في تحقيقها على السلب المتوالي للخبرات الحسية التي تشكل المخزون المعرفي للإنسان. فكأن الخطاب الأدبي في مسعاه الحسي يريد الذهاب نحو معرفة توجد خارجه، أما الخطاب الصوفي فيحمل خيوط تجربة تضرب على وتر العودة إلى معرفة توجد فيه، يكفي لاكتشافها صقل مرآة القلب التي تصدأ دائما بما يتراكم عليها من عناصر العالم المادية فـ"ما ليس في الإنسان لا سبيل إلى معرفته"[26]، لذلك ينصح الهجويري بالبحث عن النفس فإنها إذا عرفتها وصلت إلى غاية الطريق، حيث إن الله تعالى منزه عن البحث عنه في المكان والزمان[27]. فمن باب هذه الزاوية يمكن القول بأن كل من الخطابين الأدبي والصوفي يحملان أسرارا لكن "الفرق بين أسرار العرفاني أسرار اللاعقل، وبين أسرار الأديب والعالم التي هي أسرار عقل وعاطفة، فهو يتعامل مع أسراره كأشياء يجهلها الآن، وقد يخترقها بعلمه وعقله وعاطفته غدا، أما العرفاني فهو يتعامل مع الأسرار كأمور يعرفها وحده علما مطلقا، وبالتالي فهو يعتبرها أسرارا لا بالنسبة له هو، بل بالنسبة لغيره"[28]. فللرمز دور في كل هذا، من ناحية العرفان والذات وكذا اللغة، لأن الإحساس بها يجعله يثق أكثر في معرفة أسراره، والبحث عنها، بل التعبير عنها، باعتبارها علم نهائي لديه، كونه لم تصدر عن تعلم أو اجتلاب، إنما تحصل بفضل إدراك وجداني داخلي ضمن دائرة غربته التي انطلقت مكانية لتصل إلى العرفانية عبر قنوات اللفظ واللغة. وداخل معالم تجربة الغربة اللفظية ذات البعد الرمزي، يتم إدراك الوجدان المباشر عبر الخطاب الصوفي "وهو نوع من الإلهام الناشئ عن الكشف والمشاهدة، وهو نتيجة لتلك الحالات الوجدانية التي يعانيها المتصوف ويطلق المتصوفة عادة على هذا النوع من الإدراك كلمة كشف (Intuition) وهو منهج من مناهج الوصول إلى المعرفة اليقينية"[29].

الهوامش:

1 – علي أحمد سعيد أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، ط. 3، بيروت 1970، ص 67.

2 – انظر، ابن عربي: اصطلاح الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت 2005، ص 169.

3 – القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن شريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، (د. ت)، ج 1، ص 218.

4 – أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، نشر أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، مصر 1953، ص 48.

5 – زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، بيروت 2006،

ج 1، ص 116.
6 – انظر: مقدمة شرح ديوان ترجمان الأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي، مصر 1968، ص 7.
7 – زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 1، ص 118.
8 – انظر: مقدمة شرح ديوان ترجمان الأشواق، علق عليه خليل عمران منصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 9.
9 – محمود زكي نجيب: طريقة الرمز عند محي الدين بن عربي، ضمن سلسلة كتاب التذكاري محي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي، القاهرة 1969، ص 69.
10 – نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة 1951، ص 101.
11 – علي عبد الجليل راضي: الروحية عند ابن عربي، مكتبة النهضة، القاهرة، (د. ت).
12 – محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت)، ص 47.
13 – نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص 104.
14 – حلمي محمد مصطفى: الحياة الروحية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، مصر 1945، ص 142.
15 – ابن عربي: ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة 1968، ص 26.
16 – ابن عربي: الديوان، دار صادر، بيروت 1969، ص 96.
17 – ابن عربي: ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص 24.
18 – نفسه.
19 – المصدر نفسه، ص 26.
20 – المصدر نفسه، ص 23.
21 – المصدر نفسه، ص 43.
22 – المصدر نفسه، ص 75.
23 – المصدر نفسه، ص 67.
24 – المصدر نفسه، ص 88.
25 – أبو الحسن علي بن عثمان الهجْويري: كشف المحجوب، دار التراث العربي، القاهرة 1976، ص 49.
26 – نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص 83.
27 – الهجويري: كشف المحجوب، ص 148.
28 – محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب 1986، ص 386.

29 – أبو الوفا التفتازاني: الإدراك المباشر عند الصوفية، مقال نشر بمجلة علم النفس، كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد 3، أبريل 1964، ص 370.

فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا

د. بدران بن الحسن
جامعة باتنة، الجزائر

إن دراسة فكرة "وحدة الوجود" بشكل متكامل تحتاج إلى جهود متضافرة ومتعددة تخصص لها، كما تحتاج إلى أن تعالج من زوايا مختلفة، بما أنها من إحدى المقولات الصوفية ذات المرتكزين الاجتماعي الأخلاقي، والمعرفي الفلسفي.

كما أن مقارنة ما ورد عن هذه الفكرة في دوائر حضارية مختلفة يجعل من الصعوبة بمكان الخروج بموقف موضوعي بعيد عن التلفيق، أو الإسقاط المتعسف، أو التقول ونسبة المتأخر إلى المتقدم، أو محاولة معالجة الظاهرة بنوع من التجزيء والتعميم الذي يقضي على جوهر المسألة.

ودراسة وحدة الوجود أيضاً، لا تنفك عن دراستها في صلتها بظاهرتي الزهد والتصوف، وبخاصة ظاهرة التصوف التي تعتبر ظاهرة عالمية، لا ترتبط بالدين تماماً بقدر ما ترتبط بالإنسان، أي أنها ليست ظاهرة دينية في جوهرها بقدر ما هي ظاهرة إنسانية، والدليل على ذلك أننا نجد كثيرا من المذاهب الوجودية المعاصرة في الغرب، والحركات الطقوسية، وجماعات العربدة وغيرها لا علاقة لها بالدين السائد في تلك المناطق، بل هي ظاهرة تشبه دائرة الدروشة الصوفية التي انتشرت في عهود انحطاط التصوف الإسلامي.

وهذا لا يدعونا إلى اختزال أسباب ظاهرة التصوف وما نتج عنها من القول بفكرة وحدة الوجود وغيرها، إلى سبب واحد فقط؛ فهناك العامل التاريخي الاجتماعي المرتبط بالأحداث الاجتماعية وتأثيرها على حركة الفكر داخل المجتمع، كما أن هناك الطابع الأصيل في النشاط الروحي للإنسان وهو بمختلف أشكاله وتجلياته وإرهاصاته، من التعقيد والتشابك بحيث لا يمكن اختزاله في بعد واحد.

كما ينبغي في دراستنا لتطور حركة التصوف وما يتصل بها من أفكار، أن نميز بين التصوف باعتباره سلوكا، وبين التصوف باعتباره موقفا فلسفيا وفكريا، وهذا الأخير يتحول من انفعال بالوسط الاجتماعي والثقافي السائد إلى مشروع فكري ورؤية فلسفية، تحاول أن تقدم تفسيرا وتوجيها للواقع، وتعمل على تغييره وفق

هذه الرؤية، كما أن التصوف في هذه الناحية يركز على الجوانب المعرفية أكثر من الجوانب الاجتماعية، وإن كانا لا ينفكان غالبا.

غير أن ما يحدث في التصوف عندما يصير موقفا فلسفيا أن هناك تحولاً قد حدث في الترتيب، فبدل أن يكون المتصوف تابعا للتيار العام أو منعزلا عنه، يصير منظراً وموجها وصائغا لمقولات فلسفية عن الكون والتكوين، وعن الله والعالم والعلاقة بينهما، والبحث في طريق آخر لهذه الصلة، ومصدرا آخر للمعرفة غير ما كان يسلكه الزاهد.

وفي هذا البحث نحاول دراسة فكرة "وحدة الوجود" باعتبارها موقفا فلسفيا، ولكن في صلته بالواقع الاجتماعي، أي ما يترتب عن القول بهذه الفكرة من ثمرات؛ كالالتزام بالأخلاق أو عدمه، والقول بأن هناك مصدرا للمعرفة يتجاوز الحس والعقل معا، والقول بوحدة الأديان والإنسان الكامل، والصيرورة إلى نوع من الجبرية واختلاط المفاهيم... الخ.

ونخصص هذا البحث لدراسة فكرة "وحدة الوجود" بنوع من المقارنة، بين كل من ابن عربي واسبينوزا. مع ملاحظة أنهما لم يكونا متعاصرين. كما يمكن الملاحظة أيضاً أنه في حين كان ابن عربي يلجأ إلى النصوص الدينية لتفسير مذهبيه، كان اسبينوزا يرتكز إلى العقل والفلسفة العقلانية التي وضع أسسها ديكارت، كما أنه كان يشنع على مقولات العهدين القديم والجديد في ما يتعلق بذات الله، وبالصلة به تعالى.

1 – وحدة الوجود اصطلاحا:

إن إعطاء معنى اصطلاحي واحد لوحدة الوجود من الصعوبة بمكان، ذلك أن كل فيلسوف أو متصوف تناول هذه المسألة إلا وله تصور مختلف عن غيره في قليل أو في كثير، ولكن هذا لا ينفي أن يكون لكل التصورات عن وحدة الوجود روابط توحد بينها، ولهذا فإن من أهم ما يجمع بين هذه التصورات المختلفة عن وحدة الوجود، هو اشتراكها في بحث مسائل معينة، هي: الذات الإلهية وصفاتها، والعلاقة بين الحق والخلق، وفيض الله وتجليه وصلته بالعالم، والإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية أو قدم النور المحمدي، والاتحاد بالله، ووحدة الأديان[1]. وهي من منظور نظرية المعرفة سعي إلى اختزال المسافة بين الذات والموضوع، كما أنها إلغاء للنظر والاستدلال العقلي، واستناد إلى مصدر غير قابل للتحقق من صدق ما

يؤدي إليه؛ وذلك هو الإلهام أو العلم اللدني، القائم على التأمل الذاتي والتجربة الخاصة الموصلة إلى المعرفة الحقة – بتعبير الصوفية – التي هي أعلى من كل المعارف الأخرى، سواء ما كان منها عن طريق الحواس، أو كان بحثا عقليا برهانيا.

أما في اللغات الأوربية (والأنجليزية تخصيصاً) فإن وحدة الوجود يقابلها مصطلح (Pantheism) وتعني الله هو الكل ما هو إلا صياغة للعلاقة بين الله والعالم تؤكد على التطابق بين الله والعالم، ولهذه العلاقة عدة أشكال في الفكر الأوربي[2]، أهمها وحدة الوجود الشاملة (Immanentistic Pantheism) التي تجعل من الله جزء من العالم، وهو بالرغم من حلوله فيه، غير منفصل عنه، بل إن قدرته تتصل بكليته، أي بكل شيء فيه، وهذه التي سنراها عند اسبينوزا كما سيأتي لاحقاً عند الحديث عن مذهبه في وحدة الوجود. أما الشكل الآخر فهو وحدة الوجود النافية للعالم (Acosmic Pantheism) التي ترى أن بنية الحقيقة الكلية للعالم هي الله، والعالم مظهر غير حقيقي في ذاته[3]، وهذه الأخيرة سنجدها عند ابن عربي.

وسيتضح المفهوم أكثر عند عرضنا بنوع من المقارنة لتصورات كل من ابن عربي واسبينوزا، والمفهوم الذي أعطاه كل واحد منهما لهذه المسألة، وما يتصل بها من نتائج على مستوى العقيدة وعلى مستوى الشريعة والأخلاق والسلوك.

2 – وحدة الوجود عند ابن عربي:

الحديث عن وحدة الوجود، حديث عن الألوهية، التي عرض لها كل من المتكلمين والفلاسفة والصوفية. وإذا كان المتكلمون الإسلاميون قد حرصوا على إثبات ثنائية الحق والخلق، أو الله والعالم، فإن هذا المسلك الكلامي في تحديد الصلة بين الربوبية وعالم الخلق، والمبني أساسا على التنزيه عن المحايثة والمماثلة، قد شابه نوع من الغلو أحيانا أدى إلى تصور تجريدي مطلق للألوهية، أدى بدوره إلى ردود فعل عنيفة تبلورت ابتداء في دوائر الصوفية التي حاولت –من جانبها – أن تتخطى هذه المسافة الفارقة بين الحق والخلق، بين اللامتناهي والمتناهي، وتنقل التوحيد من صورته العقلية التجريدية والجدلية إلى مضمون روحي، مهما تباينت صوره وأشكاله، فإنما يهدف إلى إشاعة ضرب من العلاقة والوصل بين الوجودين؛ الإلهي والإنساني، والمطلق والمحدود، وتقريب المسافة بينهما بطريقة أو بأخرى[4].

وقد عالج المتصوفة مشكلة الألوهية على طريقتهم، وهي لا تخلو من غموض، يلجأون إلى الرمز تارة وإلى الإبهام تارة أخرى[5]. واختلفت المحاولات الصوفية التي عالجت هذا الموضوع، وظهرت عدة تطورات منها ما دعا إلى التوحيد الإرادي (الفناء عن عبادة السوى)، ومنها ما دعا إلى التوحيد الشهودي (الفناء عن شهود السوى)، ومنها ما دعا إلى التوحيد الوجودي (الفناء عن وجود السوى)[6]، وهذا الأخير هو الذي عرف بفكرة "وحدة الوجود".

وفي تاريخ التصوف الإسلامي تقترن فكرة "وحدة الوجود" باسم محي الدين بن عربي، الذي أكسب هذا المصطلح مضموناً جديداً يمكننا أن نرى فيه محاولة جديدة عند المتصوفة الإسلاميين لمعالجة محالية الجمع بين الوحدة المطلقة للذات الإلهية وعدم انفصالها عن العالم[7].

وفي فلسفة ابن عربي الصوفية تتجلى واضحة نظرياته في وحدة الوجود التي تولدت عنها نظريته في وحدة الأديان، ونظريته في الإنسان الكامل، ضمنها كل مؤلفاته، وبخاصة "فصوص الحكم" و"الفتوحات المكية"[8]. إذ يلخص فلسفته في طبيعة الوجود وصلة العالم (الممكن الوجود) بالله تعالى (الواجب الوجود) في الفصوص، حيث تتجلى الحقيقة الإلهية – كما يرى – في أكمل مظاهرها في الأنبياء عليهم السلام من آدم إلى محمد، فكل نبي تتجلى فيه صفة؛ فالألوهية تتجلى في الفص الآدمي، والسبوحية في الفص النوحي، والحقية في الفص الإسحاقي... وهكذا إلى أن يصل إلى صفة الفردية التي تتجلى في الفص المحمدي، وهو في ذلك يوظف التراث الغنوصي والفلسفة الأفلاطونية الفيضية في كيفية فيض الصفات الإلهية على العالم. أما في كتاب "الفتوحات المكية" فإنه يذكر تلقيه "الفصوص" عن النبي صلى الله عليه وسلم في رؤيا رآه فيها، ودوره لا يعدو تبليغها كاملة دون زيادة أو نقصان[9].

ينطلق ابن عربي لتأكيد نظريته في وحدة الوجود من الحديث عن صدور العالم التي مزجها بتاريخ آدم، وقرر أنه وقع فيضان الأول الذي عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور، ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية، والثاني وهو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أريدت بهذا الإعداد، وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات واستعداداتها المحددة لها في العلم الإلهي، وعن الثاني نتج التحقيق الخارجي لهذه الأشياء، ونتائجها المرادة منها[10].

ويؤكد ابن عربي أن العالم بالنسبة إلى الله كالمرآة التي تنعكس عليها الصور، فالعالم هو المرآة الذي تنعكس عليها الصفات الإلهية، غير أنه يبقى وجودا معطلا ومبهما ما لم يكن هناك المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم به الله الوجود، وبه حقق حقيقته، ذلك أن آدم هو العين التي تبصر الحقائق الإلهية المنطبعة في مرآة الوجود، ولذلك يقول أن آدم "للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر، فلهذا سمي إنسانا، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة"[11]، وهذا لا يعطي وجودا منفصلا للعالم أو للإنسان، بل وجوده في حكم العدم، لأنه "ثبت عن المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين، فإنما وجودنا به... ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم"[12]، كما أن الله تعالى –كما يرى ابن عربي– لولا ظهوره في أعيان الخلق وتجليه فيهم لما عرفناه، وكأنه يقول بحلول الحق في الخلق ليُعرف، يقول: "ولولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسماؤه، ولما عرفناه، لأننا إنما نعرفه عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون، ولكن ثنائية الحق والخلق ثنائية موهومة زائفة لأنها من أحكام العقل والنظر والحس، والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة ولا يستطيع إلا أن يدرك التعدد والتكثر"[13].

ويستشعر ابن عربي من أن ما ذهب إليه قد يؤدي إلى وحدة وجود مادية تؤدي إلى حلول الله في الطبيعة أو الواحد في الكثرة، فيضبطه بقوله: "أما وجود الخلق فمجرد ظل لصاحب الظل وصورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة فالخلق شبح"[14]، غير أن هذا يعارضه ما سبق من أقوال، وكذلك يعارضه قوله: "الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها"[15]، وإذا نظرنا إلى هذا القول الأخير نجد أنه يعود إلى القول بحلول الله في الطبيعة وهو ما يؤكد وحدة الوجود المادية في فلسفته.

ونظرا لورود أقوال متناقضة ومتضاربة فيما يتعلق بمذهبه في وحدة الوجود فإنه يحاول استدراك ذلك وعزوه إلى تعقد هذا المذهب وغموضه، فيقول في شأن هذا العقيدة المعقدة "فما أفردتها على اليقين لما فيها من الغموض ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها، ويميزها عن غيرها، فإنها العلم الحق والقول الصدق"[16].

والواقع أن هذا الغموض الذي في وحدة الوجود عند ابن عربي راجع في تصوري إلى محاولة الجمع بين الغنوصية الأفلوطينية القائلة بصدور الكثرة عن الواحد عن طريق نظرية الفيض وتراتبيها المعروفة، وبين القول بأن العالم وجود وهمي وأنه لا وجود له خارج الحق بتعبير الصوفية، وبالتالي القول بحلول الكثرة في الواحد، فأراد ابن عربي الجمع بينهما فقال بهذه الأقوال المتناقضة التي فيها ما يوحي بالقول بحلول الواحد في الكثرة، وفيها ما يوحي بالقول بحلول الكثرة في الواحد، وهذا ما يجعل مذهبه في وحدة الوجود مذهبا فريدا مرتبطا بابن عربي أكثر من ارتباطه بأيٍّ من صوفية الإسلام.

هذا القول بحلول الحق في الخلق وحلول الخلق في الحق، أي أن الناسوت واللاهوت صورتان ووجهان لحقيقة واحدة جعله يقول بأن التنزيه هو عين التشبيه لأنهما أمران اعتباريان، وإلا "فالحق المنزه هو الخلق المشبه"[17] لا فرق بينهما إلا في صفة واحدة فقط هي وجوب الوجود التي ينفرد بها الحق[18]. ويصوغ ابن عربي مذهبه في التنزيه والتشبيه بقوله[19]:

مذ تألهت رجعت مظهراً ... وكذا كنت فبي فاعتصموا

أنا حبل الله في كونكمو ... فالزموا الباب عبيداً واخدموا

ليس في الجبة غير ما قاله ... الحلاج يوما فانعموا

عز الإله فما يحويه من أحد ... وبعد هذا فإنا قد وسعناه

فهو تارة مظهر للإله، وتارة حبل الله في الكون، وتارة يكون الإله مطلقا منزها لا يحويه أحد، وتارة يسعه خلقه، وكما هو ظاهر من الأبيات فإن ابن عربي لا يدين بما قاله الحلاج في نظرية الحلول فحسب، بل يتجاوزه إلى التماهي بين الحق والخلق في وحدة وجودية واحدة لا فرق فيها بين الحق والخلق. وهو في ذلك يتجاوز ما وصل إليه الحلاج أو البسطامي، إذ لم يختزل كل منهما تماماً المسافة بين ثنائية الحق والخلق، كما أن صاحب وحدة الشهود وإن غلا في موقفه، فإن الحق ألهاه عن الخلق، أما ابن عربي فإنه يتجه إلى وحدة بين الحق والخلق، بما أن الحق هو الوجود الحقيقي والموجودات وجود وهمي ووجودها عدم. وفي ذلك يقول أيضاً:

لما أراد الإله الحق يسكنه ... لذاك عدّ له خلقاً وسوّاه

فكان عين وجودي عين صورته وحي صحيح ولا يدريه إلا هو

فالوجود حقيقة واحدة، وما الأشكال المختلفة للخلق إلا صور لتجلي الحق، وهي في حقيقتها تجليات للحق الواحد وليس هناك تعدد ولا كثرة في نظره، لأن هذا التعدد وهذه الكثرة من حكم العقل القاصر والحواس القاصرة، والعارف وحده هو الذي يدرك بطريق الذوق وحدتهما[20].

ولهذا فإن وحدة الوجود كما يصورها ابن عربي "تعطي للإلوهية معنى مجردا غير مشخص، ولا يكاد يوصف، وصفة الإله الوحيدة هي الوجود، وقد تضاف إليها صفة العلم، ولكنه علم مقصور على ذات الله. وهذا معنى لا يتفق مع العقيدة الأشعرية السائدة، ولا يتمشى مع النصوص الدينية التي تثبت لله صفات كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام"[21].

وإذا كان المتكلمون يؤكدون "مخالفة الله للحوادث" فإن ابن عربي يجعل من ثنائية الحق والخلق واحدية لها وجهان؛ الباطن (الحق) والظاهر (الخلق)، وهذان الوجهان لا يؤديان إلى ثنائية الله والعالم، وإنما العالم مرآة تنطبع عليه صفات الله، والعالم ظل لله – برأيه – وليس له وجود مفارق، بل وجوده المفارق وجود وهمي من صنع العقل، و"العقل لا يعطي شيئاً"[22]. وتختلط عنه الحقيقة الإلهية بالخلق، فتراه يجعل من العبد ربا ومن الرب عبداً، بل ويتبادلان الأدوار[23]:

فنحن له كما ثبتت أدلتنا، ونحن أنا
وليس له سوى كوني فنحن له كنحن بنا
فلي وجهان: هو وأنا وليس له أنا بأنا
ولكن فيّ مظهره فنحن له كمثل أنا
فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده
في حال أقرّ به وفي الأعيان أجحده
فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهده
فوقتا يكون العبد رباً بلا شك ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك
فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً وإن كان رباً كان في عيشة ضنك

لا ينكر أحد أن هذا الشعر مكون من ألغاز وألفاظ مركبة تركيبا يخالف معهود العرب من سوق الكلام وإعمال المجاز، ومؤداه مذهب خاص في التنزيه

والتشبيه يرى فيه أنه "لا يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه: قال تعالى ليس كمثله شيء فنزه وشبه، وهو السميع البصير فشبه"[24] وهو يشير إلى قوله تعالى: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"[25].

ونعود فنقول أن ما أوردناه من أقوال لابن عربي، والتي في مجموعها تمثل صورة كاملة للقول بوحدة الوجود، فإنه بالقوة نفسها يمكن أن يجد قارئ ابن عربي نصوصا كثيرة تنفي قوله بوحدة الوجود، وهذا ما أدى إلى الاختلاف في الحكم عليه بأنه من أصحاب وحدة الوجود، أو أنه من الملتزمين بالشرع ظاهرا وباطنا وأنه لم يخرج في كل كتاباته عن منهج الحق ومعهود العرب من الكلام.

وهذا في رأيي يؤكد صحة نسبة الفكرة إليه من جهة، كما يؤكد صحة نسبة الأفكار الأخرى إليه من جهة أخرى أيضاً، ووجود هذه النظريات المتناقضة عنده لا يؤدي إلى نفيها عنه، بقدر ما يجعل منه صاحب مذهب معقد الفهم، متشعب المداخل، متعدد المآلات. وهذا ليس من ميزة أصحاب الأفكار البناءة، ولا ميزة الذين يحملون علم النبوة، فينفون عنه تأويل الجاهلين، وتحريف الغالين، وانتحال المبطلين. وهذا لا يتوفر في فكر ابن عربي، وخاصة إذا نظرنا في مآلات الفكرة التي قال بها على مستوى الأخلاق والسلوك والالتزام بآداب الشرع، وعلى مستوى اضطراب المفاهيم، وإسقاط المسؤولية، بل والوقوع في الجبرية.

فابن عربي يرى "أن العالم الذي هو تجلي الحق الدائم أزلي كما هو أبدي... وأن النهاية في العالم غير حاصلة، والغاية من العالم غير حاصلة، فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم. وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم لفناء صور الموجودات عندما تفنى، كما أن العالم اسم لبقاء صورها عندما تبقى"[26].

فهل معنى هذا أن العالم قديم غير حادث، أم أن الموت ما هو إلا تحول للنفس من طور إلى طور؟ كما يقول هو نفسه "فإذا أخذه إليه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها وهي دار البقاء"، فهل هذا تناسخ، أم ماذا؟، في الحقيقة إن كلامه هنا يحتمل أكثر من وجه، ولا يمكن أن نقرأ من قوله هذا أنه يقول بقدم العالم كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين[27]، غير أن ما يؤدي إلى الشك في مقصده وترتيب القول بقدم العالم عليه، أنه في أحد أقواله التي أوردناها سابقاً يصرح بأن العالم وجد مع الله وأن الله كان وجوداً مبهما حتى خلق الخلق.

لكن الأخطر في نتائج نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي هي ما أدت إليه

من ضرب المفاهيم في بعضها، وإفراغها من محتواها الشرعي، فالعذاب لم يعد عذاباً بل صار عذوبة، فإن الله – كما يرى ابن عربي– لما اتخذه مظهراً له وصورة لإحدى تجلياته وفيوضاته، فهو الذي يفعل ما ظن أنه من فعل ابن عربي، فلا مسؤولية.

فإذا كان الرب يصير عبداً أحياناً، وأحياناً أخرى يصير العبد رباً، فلا مسؤولية، بل إن العبادة نفسها تصير بغير معنى، كما أن الجنة والنار يصيران متساويين، بل هما وجهان لحقيقة واحدة، فإن المعذبين يتلذذون بالعذاب لأنه "يسمى عذاباً من عذوبة لفظه وذاك له كالقشر والقشر صائن"[28].

كما أن الكافر ليس هو الجاحد لوجود الله سبحانه، وإنما هو مأخوذ من الكفر، بمعنى الستر والتغطية، فهو قد ستر ما وقف عليه من العلم الاتصالي الشهودي، ذلك الذي أراه الوجود على ما هو عليه، ووقف به على سر القدر[29]، وبهذا فقوم نوح، كانوا في تكذيبهم له على حق، لأنه دعاهم بلسان الظاهر، ولم يفطن إلى ما هم عليه من حقيقة الباطن وما يرونه من حقيقة الكشف، وأن ذلك هو ما أراد الله منهم بناء على ما أعطته أعيانهم الثابتة في الأزل[30].

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين النبوة والولاية، فإن ابن عربي يوغل في ضرب المفاهيم المستقرة في العرف الشرعي، حيث يجعل من الولي في مكانة الرسول إن لم يعلوه، فإن الرسول محجوب غير سعيد لأنه لم يتحقق بالوحدة الكاملة، والوحدة الكاملة تكون من غير واسطة، وهذا مذهب في المعرفة يسقط النبوة من الاعتبار ويقلل من أهميتها، ذلك "أن كلام الله ينزل على قلوب أوليائه تلاوة، فينظر الولي ما تلى عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه، فعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر"[31]. ومعلوم ما بين التلاوة والتنزيل من فرق درجة.

والقول بالولاية يقلل من النبوة ويطعن في ختمها، فإنه يجعل من النبوة غير ذات أهمية لتساويها مع الولاية، بل إن الولاية أرفع منها، حيث أنها صلة بلا واسطة، بينما النبوة صلة بواسطة، وما كان بغير واسطة فهو موصول، وما كان بواسطة فهو محجوب. كذلك فإن القول بالولاية يطعن في ختم النبوة ذاته، ويجعل منها مستمرة استمرار وجود الأولياء.

وهناك أمر آخر يترتب على القول بوحدة الوجود، وهو الدعوة إلى وحدة

الأديان، وليس الأمر متعلق بحوار بين الأديان لمعرفة دين الحق منها من دين الضلالة، حيث أن وحدة الأديان ترى أن الأديان كلها في الحقيقة صور مختلفة لتجلي الحق الواحد، فلا مكان لإنكار عقائد الكفار والمشركين، بل ليس هناك كافر ومشرك وهناك موحد، ففي الجوهر كلهم موحدون، ولهذا لا ينبغي أن يرتبط الإنسان بمعبود خاص في الظاهر، فالعبرة بالباطن، "لأن صاحب المعبود الخاص جاهل بلا شك لاعتراضه على غيره فيما اعتقد... أما الإله المطلق فهو الذي لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء"[(32)]، ولهذا يشنع ابن عربي على من يحد نفسه بمعتقد خاص في الله، ويرى أن ذلك من اصطناع أصحاب الأديان، والأصل أن "دين الحب" لا يعرف الحدود، ولهذا فإنه كما قال[(33)]:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

بل إنه يصحح كل العقائد الأخرى، وكما يقول[(34)]:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

ويحتج ابن عربي لهذه العقيدة، بأن الجاهل هو الذي قيد نفسه بعقيدة مخصوصة فحجب نفسه عن صور تجليات الحق في الأديان الأخرى، بينما العارف هو من تحقق بالوحدة في الوحدة، ونظر الوحدة في الكثرة فوضع الألوهية أو وضع معنى الحق في مكانه، أي في الواحد المعبود في صور جميع الآلهة المعبودين، والجاهل هو الذي وضع الألوهية وقيدها في صورة خاصة حجراً كانت أو شجرة أو حيوانا أو إنساناً[(35)].

ويصل ابن عربي إلى تعطيل العبادات والشعائر، فيرى أن أرقى درجات العبادة هي التحقق بالوحدة الذاتية، وهذا مقام العارف. فالمعرفة هي التي تفاضل بين الناس وليس العبادة والالتزام بالشعائر، فإن ذلك ارتباط بالرسوم، وتقييد للعبادة الحقة في رسوم ظاهرة. وكأن هذا يقصد منه أن المعرفة هي أرقى درجات العبادة بل هي العبادة، وفي الحقيقة فإن هذا الموقف هو النتيجة التي سنجدها عند اسبينوزا أيضاً، عندما يصل إلى اعتبار المعرفة بالله أرقى درجات العبادة. لأنك حينها "تتجاوز الصور إلى التحقق بأنك أنت هو، وهو أنت... أنت هو من حيث صورتك... وهو أنت بالعين والجوهر، فإنه هو الذي يفيض عليك الوجود من

وجوده"[36]. لأن كل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق مسبحة بحمده، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه[37].

هذه في نظري هي الصورة العامة لفكرة وحدة الوجود؛ فهي موقف فلسفي، واتجاه في المعرفة يقصرها على التأمل والقول بالعلم اللدني، ومحاولة لتجاوز الإشكال الموهوم الذي أوقع فيه نفسه من خلال محاولة ربط المطلق بالمقيد، والتحقق بالمعرفة الحقة، وما يترتب عن هذا التصور من نتائج تؤدي إلى نقض الشرع المنزل ذاته، والحط من قدر صاحب الشرع بحجة أنه محجوب، بل والوصول إلى تصحيح كل العقائد وصور الشرك، وما ذلك إلا التزام بالقول بأن كل الوجود هو تجل لصفات الله تعالى، وصور الوجود كلها تجليات ووجوه للحق، ولهذا فالقول بوحدة الأديان نتيجة منطقية لالتزام ابن عربي بمقولات فكرته، والتزام بما تؤدي إليه "عقيدة الحب" من اتباع الهوى.

3 – وحدة الوجود عند اسبينوزا:

ولد باروخ اسبينوزا في أمستردام سنة (1632 م) وتوفي بها سنة (1677 م) وهو في الخامسة والأربعين من عمره، وقد ولد من أسرة يهودية هاجرت إلى هولندة من إسبانيا فراراً مما كان اليهود يلقونه فيها من اضطهاد على يد الكاثوليك بعد سقوط الحكم الإسلامي فيها. ذلك الحكم الذي كان يوفر لهم الحماية والأمان، فلما سقطت غرناطة في (1492 م) تعرض اليهود لما تعرض له المسلمون على يد محاكم التفتيش الرهيبة، فهاجرت أسرة اسبينوزا فرارا من الاضطهاد.

وما يهمنا في هذا المقام هو يهوديته، إذ أنه لم يكن يؤمن بالتثليث النصراني، كما أنه رفض كثيرا من تحريفات اليهود للتوراة، واعتبر التوراة الحالية تأليفا إنسانيا وليست وحيا، ولهذا اتهم بالخروج على العقيدة اليهودية وحكم عليه بالطرد، فكان يعاني من النفي المزدوج؛ النفي من قبل المسيحيين الذين يرونه يهوديا، والنفي أو الطرد من قبل اليهود باتهامهم له بالهرطقة. والأمر الثابت تاريخيا، أن سبب طرده والنفي المزدوج الذي تعرض له أنه أول من دشن النقد الباطني لنصوص العهد القديم، وانتهى إلى رفض معظم التوراة والعهد القديم بحجة أنها لا تصمد أمام المنهج الذي قام بتوظيفه في نقد نصوصهما، كما أنه رفض ادعاءات العهد الجديد (الإنجيل) في المسيح، وصرح اسبينوزا بأن عيسى لا يعدو أن يكون إنسانا كسائر الناس[38].

وترجع فلسفة اسبينوزا إلى روافد عديدة بالإضافة إلى الروافد اليهودية النابعة من الثقافة اليهودية والفلاسفة اليهود في العصر الوسيط، وخصوصا موسى بن ميمون وابن جبرول، وهؤلاء بدورهم أخذوا وتأثروا بالفلاسفة الإسلاميين الذين جمعوا في تصوراتهم للخلق والكون والله بين الإسلام والأفلاطونية المحدثة والفلسفة المشائية[39]. كما أن اسبينوزا كان ديكارتيا في فلسفته، غير أنه كان ناقدا أيضا لفلسفة ديكارت، وذلك في كتابه (مبادئ فلسفة ديكارت) الذي نشره سنة (1663 م). فقد خالف ديكارت في مبدأ الانطلاق، فإذا كان ديكارت يبدأ من الفكر، فإن اسبينوزا يبدأ من "الله" ثم تتزل فلسفته إلى سائر الموجودات، وهو من جهة أخرى يوافق ديكارت، بل يعد ديكارتيا من خلال مبادئ فلسفته التي في أساسها تقوم على الهندسة ومبادئ الميكانيكا[40]. ويوظف اسبينوزا أيضاً الطريقة الهندسية (More Geometrico) في عرض أفكاره، إذ يبدأ بالتعريف، ثم يذكر النظرية، ثم يتلوها بالبرهان عليها، ويستعمل التعبيرات المستخدمة في علم الهندسة والرياضيات لعرض مذهبه الفلسفي[41].

وما يهمنا في هذا المقام من مذهبه الفلسفي هو رأيه في الصلة بين الله والطبيعة، وقوانين العالم، وتفسيره لرأيه في الخلق، وفي الوجود، والتي فيها عناصر من فكرة وحدة الوجود التي رأيناها عند ابن عربي، وفيما يتعلق بنظريته في وحدة الوجود فإننا نستطيع أن نعقد صلة بين آراء ابن عربي واسبينوزا من هذه الناحية[42]. حيث أن اسبينوزا له آراؤه الفلسفية التي تعالج العلاقة بين الله وبين العالم، أو الله والطبيعة (God and Nature). وينطلق اسبينوزا من ثلاثة اصطلاحات محورية هي: الجوهر، والصفة، والعرض[43]، فالله هو الجوهر، أي موجود بذاته، وهو واجب الوجود بذاته ولا يحتاج إلى شيء آخر. أما الصفة فهي التي عن طريقها يدرك العقل الجوهر، لأن الصفة تحدد طبيعة الجوهر، وأما العرض فعن طريقه يمكن إدراك مشاعر وعواطف الجوهر، أو بعبارة أخرى فهو ما يكون في الشيء ويمكن إدراكه من خلاله[44].

كما أن اسبينوزا يؤكد أنه لا يوجد جوهر آخر سوى الله، لأنه حاز كل الصفات المطلقة الأزلية، كما أنه وحده موجود ضرورة، وهذا يعني أن أي جوهر بجانب الله فإنه يحوز على بعض صفات الله، وهذا يؤدي إلى وجود جوهرين يحوزان على نفس الصفات، وهذا يستحيل، ولهذا لا يمكن أن يوجد جوهر سوى

الله. ومنه نستنتج بوضوح؛ أولاً أن الله واحد، كما أنه في الطبيعة لا يوجد إلا جوهر واحد، وهو مطلق وأزلي، وثانياً ندرك الامتداد والفكر إما صفات لله أو أعراض لصفاته[45].

ويرفض اسبينوزا الذين يتصورن الله مجسدا له طول وعرض وشكل، ويرفض هذه المحايثة، فالذات المقدسة ترفض هذا التجسيم، فإن في التجسيم تحديد، وبهذا التحديد يكون الله قابلا للتجسد والحيثية، وهذا يخالف صفاته المطلقة الأزلية، ويجعله حادثا، غير أن البرهان يثبت أن الجوهر مطلق غير مخلوق، بل إن الامتداد أحد صفات الجوهر الذي هو الله[46].

وينتقل اسبينوزا إلى البرهان على أن من ضرورة الطبيعة الإلهية تصدر أعداد لا متناهية من الأشياء بطرق لا متناهية، وهذا يعني أن الله (الجوهر) له صفات لا متناهية، كل واحدة منها تعبر عن ماهية ممتدة غير متناهية[47]، كما أن الله الذي تصدر منه كل الموجودات اللامتناهية هو السبب الأول لها وهو العلة الأولى لكل شيء[48]. إضافة إلى أن هذا الجوهر اللامتناهي الإلهي، لا يقبل القسمة، وهو واحد، أزلي أبدي. والوجود والماهية في الله أمر واحد[49].

إذن، فإن الله – هذا الجوهر اللامتناهي– له صفتان يمكن إدراكهما، هما: الامتداد والفكر، أما سائر الصفات الإلهية فلا نستطيع أن نقول عنها شيئا لأننا لا نستطيع أن نعرفها حسب قوله. فاسبينوزا ينعت الله بأنه امتداد وفكر معا، إنه نظام ممتد مكاني من الموضوعات الفيزيائية بقدر ما هو نظام لا مادي ولا ممتد من الفكر، وكأنه يريد أن يقول بأن الله لا يمكن تحديده، أو بعبارة أوضح؛ لا يمكن تشخيصه مثلما هو حال الأديان السماوية التي ترى فيه إلها مشخصا، بل هو روح العالم. فهو الطبيعة ذاتها، ولكنه ليس الطبيعة المطبوعة وإنما هو الطابعة[50].

وفي حديثه عن علاقة الكون بالله فإن اسبينوزا يرى أن وجود الكون ضرورة منطقية، فوجود الكون وطبيعته ناتجان عن طبيعة الله، كما أن وجود الدائرة وتساوي أنصاف أقطارها ناتجان عن طبيعة الدائرة[51].

ويمكن أيضاً أن نلحظ شبها كبيرا بين فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي وفكرة وحدة الوجود عند سبينوزا في هذه المسألة؛ فهما يقرران معا أن الله والعالم شيء واحد، ويقولان بألوهية شاملة تستوعب الكون بأسره. وهذا العالم خاضع لقانون الوجود العام كما قال ابن عربي، أو لضرورة الطبيعة الإلهية كما قال اسبينوزا[52].

والحقيقة التي تبدو مما ورد عند اسبينوزا أنه وإن كان لدى ابن عربي كثيرا مما يذكرنا باسبينوزا كما يرى نيكولسن[53]، فإن هناك اختلاف بين الرجلين في المنطلق، والمسلك، وحتى في تصور وحدة الوجود، وإن كان هناك بينهما تشابه واشتراك في التصور العام للفكرة.

فاسبينوزا لا ينطلق من مرتكز صوفي بقدر ما ينطلق من فلسفة عقلية ذات عمق ديكارتي، يمجد الفكرة ويجعل لها المقام الأعلى في الاعتبار، حتى لا يعدو في الوجود سوى الفكر مرتكزا، ولذلك فإن المعرفة التي توصل إلى الله هي معرفة عقلية وإن كانت تلتقي مع تصوف ابن عربي في القول بأن معرفة الله هي أرقى مقامات العبادة بل أن العبادة معرفة.

4 - خاتمة:

من خلال ما أوردناه من تحليل لتصورات وحدة الوجود عند كل من ابن عربي واسبينوزا فإننا نقول أن هذه التصورات تجعل من وحدة الوجود فكرة تكاد تلغي الكون، ولا تفسر التغير، ولا تحل مشكلة الواحد والمتعدد- وصعابها الدينية لا تقل عن صعابها الفلسفية، فهي تقول بإله مطلق مجرد لا نهائي، في غنى عن البرهنة عليه وإثبات وجوده، ولكن أين الإنسان؟ وأين مسؤولياته وواجباته؟ إن في القول بوحدة الوجود ما يقضي على الأخلاق والتكاليف[54].

كما أن في القول بوحدة الوجود خطر تعطيل العمل والتدبر، وتهديد لمناشط الحياة بأن تفرغ من محتواها، حتى أن النظر العقلي يصير ترفا، لأنه حسب صاحب القول بوحدة الوجود، فإن العقل محجوب. ويتفق كلا منهما على أن أرقى مراتب العبادة، بل إن المرتبة الحقة هي مرتبة المعرفة. فالسعادة لا تكمن في التحقق بأمر الله وترجمته في خضوع للشرع، وأداء للشعائر، بل إن كل ذلك من عمل المقطوعين، أما الواصلون فشأنهم الالتذاذ بالمعرفة، فبقدر معرفة العبد بالله بقدر ما يكون أرقى، ويتمتع بالوصل، ويدين بالحب العقلي لله كما قال اسبينوزا، أو الديانة بدين "الحب" كما قال ابن عربي.

كما أن من أخطر ما تؤدي إليه هذه الرؤية - رؤية وحدة الوجود - هو اضطراب المفاهيم، ونسبيتها، وعدم وجود معيار موضوعي للاحتكام إليه، إذ يصير الأمر إلى التذوق، والذاتية، وإلى نظرة جوانية غير مبرهن على صحتها، بل من الصعب تعميمها أو البناء عليها. والله أعلم.

الهوامش:

1 – نضلة أحمد نائل الجبوري: فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، ط. 1، البحرين 1409 ه، ص 31.

2 – المصدر نفسه، ص 18– 19.

3 – نفسه.

4 – عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط. 1، دار الجيل، بيروت 1413 ه – 1993 م، ص 175 – 179.

5 – إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، سميركو للطباعة والنشر، ج 2، ص 71.

6 – عرفان عبد الحميد فتاح: المصدر السابق، ص 179 – 185.

7 – حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط. 5، دار الفارابي، بيروت 1985، ج 2، ص 271.

8 – عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ص 494 – 495.

9 – ذكر ابن عربي أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم حينما كان في دمشق وأعطاه كتاب الفصوص وقال له أخرج به على الناس، فقام بتبليغه، ولم يقم بصياغته هو بزعمه. انظر، الفتوحات المكية، ج 1، ص 373.

10 – عبد القادر محمود: المصدر السابق، ص 498.

11 – ابن عربي: فصوص الحكم، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية، ص 48 – 49.

12 – المصدر نفسه، ص 50.

13 – ابن عربي: الفتوحات، ج 1، ص 263.

14 – المصدر نفسه، ج 1، ص 119 – 120.

15 – ابن عربي: فصوص الحكم، فص حكمة فردية في كلمة محمدية.

16 – ابن عربي: الفتوحات، ج 1، ص 47 – 48.

17 – المصدر نفسه، ج 1، ص 119 – 120.

18 – عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 502.

19 – ابن عربي: الفتوحات، ج 2، ص 320 – 321.

20 – عبد القادر محمود: المصدر السابق، ص 503 – 504.

21 – إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 73.

22 – ابن عربي: فصوص الحكم، ص 125.

23 – المصدر نفسه، ص 83 – 90.

24 – المصدر نفسه، ص 182.

25 – سورة الشورى، الآية 42.

26 – ابن عربي: الفتوحات، ج 1، ص 338.

27 – عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 511.

28 – ابن عربي: الفصوص، ص 170 – 174.
29 – إبراهيم هلال: التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة 1979، ص 179 – 180.
30 – ابن عربي: الفصوص، ص 82 وما بعدها.
31 – المصدر نفسه، ص 62 – 64، والفتوحات، ج 2، ص 298 وما بعدها.
32 – ابن عربي: الفصوص، ص 255.
33 – المصدر نفسه، ص 191 وما بعدها.
34 – نفسه، والفتوحات، ج 3، ص 21.
35 – عبد القادر محمود: المصدر السابق، ص 520.
36 – ابن عربي: الفصوص، ص 191 وما بعدها.
37 – عبد القادر محمود: المصدر السابق، ص 520.
38 – موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 144.
39 – المصدر نفسه، ص 138.
40 – Yirmiyahu Yovel: God and Nature in Spinoza's Metaphysics, E. J. Brill, Leiden 1991, p. 3.
41 – موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 138.
42 – إبراهيم مدكور: المصدر السابق، ج 2، ص 73.
43 – Great Books of the Western World, Editor in Chief: Philip W. Goetz, Encyclopedia Britannica, Inc, Chicago, V28, p. 589.
44 – Ibid., p. 589.
45 – Ibid., p. 593 – 594.
46 – Ibid., p. 594.
47 – موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 139.
48 – Great Books, V 28, p. 596.
49 – موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 139.
50 – نفسه.
51 – Great Books, V 28, p. 594.
52 – إبراهيم مدكور: المصدر السابق، ج 2، ص 74.
53 – Nicholson: Legacy of Islam, London 1949, p. 226.
54 – إبراهيم مدكور: المصدر السابق، ج 2، ص 74 – 75.

الأدب الصوفي في أرخبيل الملايو

د. روسني بن سامه
جامعة العلوم الإسلامية، ماليزيا

يطلق أرخبيل الملايو على مجموعة ضخمة من الجزر وشبه الجزر التي تقع في منطقة جنوب شرقي آسيا من القارة الآسيوية. وهى تتكون من الجزر العديدة المبعثرة التي تمتد من أقصى الطرف الجنوبي الشرقي للقارة الآسيوية المتاخمة لجنوب بلاد التايلاند شمالا، حتى شمال القارة الأسترالية جنوبا، بينما يحدها شرقا بحر الصين الجنوبي، ويحدها غربا المحيط الهندي. ويتكون من ثلاث مجموعات رئيسية: اتحاد ماليزيا وجمهورية إندونيسيا وجمهورية الفلبين. بالإضافة إلى المملكة البرونية وسنغافورا ومنطقة الفطاني جنوب التايلاند. ولهذه المجموعات لغتها الخاصة الموحدة فضلا عن اللهجات المحلية، وهى اللغة الملايوية التي يتكلم بها شعبها في حياته اليومية وفي معاملاته الرسمية، ويكتب بها مؤلفاته الأدبية والعلمية. وكان الأدب الملايوى هو الأدب لهذه اللغة.

ووصل الإسلام إليه في وقت مبكر، وذلك في القرن الأول الهجري بفضل التجار العرب الذين كانوا يترددون من شبه الجزيرة العربية إليه، ثم إلى الصين. وانتشر في القرن الثالث عشر الميلادي على جهود المتصوفين العرب والهنود والفرس[1]. وانتشرت التعاليم الصوفية وقصصها وشعرها.

1 - وصول حركة الصوفية إلى أرخبيل الملايو وتطورها:

بلغ التصوف قمته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته الأخيار. ويعتبر الأدب الصوفي قد بلغ الذروة من الرقي في تلك الفترة وإن لم يكن قد عرف نزعة الشطح والحلول وغير ذلك من الحدود والرسوم والتعارف[2].

والأدب الصوفي هو أدب الصوفيين الذين دونوه وخلدوه في آثارهم شعرا ونثرا وحكمة ونصيحة وموعظة ومثلا وعبرة. ويحتوي على عاطفة صادقة وتجربة عميقة. وقد تناولوا فى آدابهم الكثير من دقائق الحكمة والتجربة والفكر والمعاني والأخيلة وأعمق مشاعر الإنسان، وحفل أدبهم بروائع المناجاة والحب الإلهي. كما أنه يحفل بكثير من القصص خاصة قصص الأولياء وكراماتهم في التراث الشعبي،

ومن كرماتهم إحياء الموتى بإذن الله، وطي الأرض وكلام الموتى وانغلاق البحر وتحويل الأشياء إلى صور أخرى وإبراء العلل وكلام الجمادات والحيوانات وطاعة الحيوانات لهم واستجابة الدعاء والصبر على عدم الطعام والشراب ورؤية المكان البعيد من وراء حجاب.

وقد ساهمت حركة الصوفية بدور فعال في تعريف أرخبيل الملايو بالأدب الصوفي، وكانت بغداد على حالة من رواج اقتصادي وانتعاش تجاري في العصر العباسي، فلا بد أنها مركز للتجار المسلمين من العرب والفرس لنقل المتاجر منها إلى البلاد الواقعة في المحيط الهندي، ثم إلى الصين في الشرق الأقصى، حيث يوجد في منتصف القرن الثامن الميلادي كثير من التجار العرب والفرس المسلمين في ميناء كانتون. وساعدت الرحلات التجارية المتكررة من بغداد في القرن التاسع الميلادي على نقل حركة الصوفية إلى أرخبيل الملايو خاصة وإلى الشرق الأقصى عامة[3].

وكانت حركة الصوفية التي انتقلت إليه في تلك الآونة ليست بمجرد الجهد الفردي من التجار أو الرحالة فقط، وإنما من السعي الجاد الذي بذله بعض الخلفاء العباسيين أنفسهم، وذكر في الحقائق التاريخية أن الخليفة العباسي هارون الرشيد بعث عددا غير قليل من الدعاة والوعاظ إلى جزر الأرخبيل في فترات متفاوتة، وأكثرهم من المدارس الصوفية ببغداد والبصرة، وكانوا أول المدرسين حملوا نواة التصوف إلى الأرخبيل في أواخر القرن الثاني الهجري، فانتعشت وانتشرت تعاليمه في القرون بعده[4].

ومن أثر تطور حركة الصوفية ظهرت الطريقة القادرية التي أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (471 هـ - 1078 م)، وكانت من أشهر الطرق الصوفية التي كثر أتباعها في إندونيسيا إلى يومنا هذا. فقد ادعى علماء إندونيسيا القدماء أن هذا الشيخ الصوفي قد وصل إلى سومطرة في القرن الحادي عشر الميلادي لتأسيس طريقته، فانتشرت هناك منذ ذلك العصر [5].

وجاءت في القرن الثاني عشر الميلادي أفواج من الصوفيين، فتوزعوا في ولايات الأرخبيل، منها قدح وملقا وأتشية وباساي وجاوة وصولو ومنداناو. وبأيديهم قويت الدعائم الإسلامية التي سبق أن وزع نواتها إخوانهم المسلمون الأولون[6]. وجاءت الأخبار عن إسلام ولاية ملقا في كتاب تاريخ الملايو حيث تحولت هذه

المملكة التجارية الرائجة إلى الإسلام في عهد أحد ملوكها، وهو راج كشيل بن راج بسر، ويرجع فضل ذلك إلى الداعية الصوفي القادم من جدة، وهو السيد عبد العزيز الذي غير اسم الملك إلى السلطان محمد شاه[7].

وفي عام (531 هـ - 1136 م) قدم إلى ولاية قدح داعية صوفي يدعى الشيخ عبد الله بن الشيخ أحمد بن الشيخ جعفر القوميري من بلاد اليمن، ومعه إحدى عشر داعية وقد زار فور وصوله حاكم البلاد الذي ما زال على الديانة البوذية، ودار الحوار السريع بين الجانبين حيث سأله الشيخ عن دينه ودين أبناء البلاد، ثم بدأ يعلمه هو وزوجته الشهادتين، كما بدأ يعلم كبار الوزراء وأعيان البلاد عامة، وبمرور الأيام أسلم الشعب الملايوي بقدح جميعا. ثم غير اسم الملك من اسمه القديم (برا أونج مها ونجسا) إلى اسم عربي إسلامي وهو السلطان المظفر شاه[8].

وفي منتصف القرن الثاني عشر الميلادي وصل إلى مدينة أتشية صوفي عربي عبد الله عارف، ويرجع الفضل إليه في نشر الإسلام في هذه المنطقة، وهو من الدعاة الأوائل الذين كرسوا جهودهم في الدعوة الإسلامية في هذه المنطقة[9]. كما وصل الشيخ برهان الدين الذي اختار لنشاطه غربي سومطرة وجنوبها[10].

وبدأ الإسلام ينتشر بشكل فعال في القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين نتيجة الجهود التي بذلها الصوفيون الذين بدأ وصولهم إلى الأرخبيل منذ ذلك القرن، ثم ازداد انتشار الإسلام ليشمل جميع مناطق الأرخبيل في أواسط القرن الثالث عشر الميلادي، وذلك من أثر هجرات عدد كبير من الصوفيين إلى هذه البقعة[11].

وشهد القرن الثالث عشر الميلادي نقطة البداية لوصول الدعاة الصوفية بانتظام إلى ملقا وقدح والساحل الشرقي لشبه جزيرة الملايو، وذلك نتيجة سقوط بغداد معقل الثقافة الإسلامية على أيدي التتار[12].

ولقد بلغ نشاط الحركة الإسلامية التي قام بها الدعاة والصوفيون بملقا قمتها حتى ليقال: ولم يكن يقضي نصف قرن من انتشار الإسلام بها حتى أصبحت مركزا للدراسات الإسلامية، وبجهودها أسلمت ولايات في جنوب شبه جزيرة الملايو، كما خضعت تحت نفوذها مقاطعات بجزيرة سومطرة، فدخل جميع حكامها في حوزة الإسلام بفضل الصوفيين الذين تحركوا منها[13].

ومن أثر الجهود التي بذلها الدعاة الصوفيون في ذلك العصر أن تغيرت أوضاع التعاليم الإسلامية في المراكز التي تحولت إلى الإسلام، فأصبحت قصور الملوك والأمراء مراكز لتعليم الدين، وقاعات المحاضرة للأحكام الإسلامية، ومكاتب لإصدار الكتب الأدبية التي تتسم بالروح الدينية الصوفية(14).

وبالإضافة إلى أن السلطات الحاكمة شجعت الحلقات الصوفية ببناء الأماكن للأولياء والصالحين، وأغدقوا لهم بالأموال للاستعانة بجهودهم لمواجهة نفوذ أصحاب الخلوة الروحية الجاهلية القديمة، التي كانوا منذ قرون موضع التبجيل والتقديس، كما كانوا بمثابة المعلمين الروحانيين في نظر السكان(15).

وكانت مجهودات الدعاة والوعاظ الصوفيين في سبيل نشر تعاليم الإسلام تلقت التعزيزات المنظمة في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، ووصلت جماعة من الصوفيين إلى المقاطعات الشمالية لسومطرة في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي، وهم قدموا من العرب دفعة واحدة برئاسة شيخ عبد الله الملك المبين، وهم الشيخ عبد الله الملك المبين في أتشية والشيخ عبد الوهاب في قدح والشيخ محمد في مييننجكاباو والشيخ محمد داود في فطاني والشيخ أحمد الشتاوي في سمودرا والشيخ محمد سعيد التتاحري في شامبا بفيتنام(16).

ومن نتيجة انتشار التعاليم الصوفية تطورت الطرق الصوفية في الأرخبيل وأن الطريقة الشطارية أكثر الطرق الصوفية أتباعا فيه في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، وكان لها شيوخ بارزون في المدينة وبجانبها تطورت الطرق القادرية والنقشبندية والشاذلية وغيرها، وأقبل الشعب على دراسة التعاليم الصوفية وأدبها التي يمثلها الإمام الغزالي أحسن تمثيل(17).

وفي هذين القرنين شهدت الدويلات الإسلامية الملايوية تطورا كبيرا من التيارات الصوفية والوفود الصوفيين من بلاد العرب والهند فيها. وفي عام (1582 م) وصل من مكة الشيخ أبو الخير بن الشيخ بن حجر والشيخ محمد اليمني، وبعد مدة رجعا إلى المدينة. وكذا وصل من جوجرات في سنة (1588 م) الشيخ محمد جيلاني محمد الرانيري بعد دراسته التصوف في مكة(18). ووصل في سنة (1637 م) من جوجورات الشيخ نور الدين الرانيري الصوفي(19).

وقد واصل الجهد الذي بذله السابقون بعض الصوفيين المحليين من أمثال حمزة الفنصوري وشمس الدين السومطراني وعبد الرؤوف السنكل وبخاري

الجوهري[20]. وكان حمزة الفنصوري من المؤسسين الصوفيين بسومطرة وتلقب بابن عربي الملايوي، حيث تأثر به كثيرا، وهو أول من وضع شعرا صوفيا في الأدب الملايوي، وكان أثر الأدب الصوفي من العرب والفرس قد ساعده على إبداع الشعر الملايوي الصوفي، الذي ساد عليه اسم الشعر. وهو أول المصطلح الذي ظهر فنا للكلام المنظوم، ويرى العطاس[21] أن قراءته العميقة في الأشعار الصوفية لابن عربي وذي النون والحلاج والبسطامي وغيرهم وانطباعاته فيها قد ألهمته في إبداع الشعر الملايوي الصوفي.

ومن خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين برز الدعاة والصوفيون والوعاظ الذين بذلوا جهودهم في نشر الإسلام بمنطقة جاوة ويطلق عليهم اسم الولي أو الأولياء. ومن أبرزهم الأولياء التسعة، وكانت جنسياتهم الأصلية مجهولة، وبعضهم من العرب الذين درسوا لغة أهل البلاد، ولم تختف عليهم الأسرار العميقة التي ينطوي عليها الشعب بين جنباته واستعانوا بأساليب الدعوة المختلفة غير المتجنبين الوسائل الفنية كالأغنياء والموسيقى والتمثيل ومسرح العرائس وخيال الظل والأراجوز والرسوم الفنية على الأقمشة والاتصالات الشخصية.

ثم خططوا لكل مرحلة من مراحل الدعوة مشروعها في دقة وهدوء مهتمين بالعناية التامة باحترام مشاعر الشعب وأحاسيسه وعواطفه تجاه عاداته القديمة وتقاليده، فاستعملوا الحكمة في عملية التحويل والتغيير حتى لم يكد الشعب يحس بتحركه نحو التغيير العقائدي والاجتماعي.

وفى مقدمتهم مولانا ملك إبراهيم، ويطلق عليه لقب الشيخ المغربي وهو ليس ملايوي الأصل، ولكنه من سلالة زين العابدين بن الحسن بن علي، وبدأ نشاطه في الدعوة الإسلامية بين طبقتي التجار والفلاحين، فأسلم على يديه الكثيرون منهم، واتسعت دائرة دعوته حتى آمن بها معتنقو البوذية. وكانت ساحة الحركة والتبليغ له في جاوة الشرقية، واستهل دعوته بأسلوب التقرب إلى الناس والتعامل معهم على أساس من الاحترام والتكريم محققا في معاملاته معهم مبادئ الإسلام وأخلاقه الفاضلة، عارضا محاسن الإسلام متجنبا عوامل المصادمة والمجابهة لعقائدهم أو لعاداتهم التي درجوا عليها، ففاز بإعجابهم وكسب عددا كثيرا آمن معه بالإسلام.

ولما اتسعت أمامه آفاق الدعوة وتفتحت ميادينها انتقل إلى مرحلة إعداد

مجموعة من الدعاة الصالحين يساعدونه في نشر الإسلام. فلذلك فتح المدارس الدينية المشهورة، وكلما زاد عدد المسلمين تحمس في تخريج مجموعة جديدة من الدعاة حتى لا يذر المسلمين الجدد دون رعايتهم وتقوية وتعميق مفاهيمهم عن الإسلام(22). وتوفي في يوم 9 من إبريل سنة 1419 للميلاد ووجد قبره في بلدة غريزيك من بلاد سورابايا(23).

ومن هنا ظهر الدور البارز الذي أدته حركة الصوفية في نقل الفكرة والثقافة الصوفية إلى أرخبيل الملايو، ثم انتشرت التعاليم الصوفية ووصلت إلى قمتها بظهور الصوفيين الملايويين ومؤلفاتهم الصوفية باللغة الملايوية. وبالإضافة إلى ذلك ظهرت القصص الصوفية عن الشخصية الصوفية أو تعاليمها، وكذا ظهر الشعر الصوفي الذي امتاز بنفحات صوفية خالصة.

2 - المؤلفات الصوفية وأبرز علمائها:

وصل تطور علم التصوف قمته في أرخبيل الملايو في القرن الثالث عشر الميلادي وما بعده بتعاقب وصول الصوفيين إليه لمجرد نشر تعاليمه. وفى القرن السادس عشر الميلادي ظهرت مدينة أتشية مركزا وحيدا لانطلاق التعاليم الصوفية، حتى سادت وتغلبت على التعاليم الإسلامية الأخرى، ومن أعلام التصوف في ذلك العصر الشيخ أبو الخير والشيخ محمد اليمني اللذان اهتما بتعليم التصوف ونشره على تيار وحدة الوجود(24).

وظهرت الترجمات العديدة من الكتب والقصص الصوفية العربية. ومن الكتب الصوفية المترجمة كتاب بداية الهداية للغزالي الذي قام بترجمته عبد الصمد الفلمباني في سنة (1192 هـ). وسماه "هداية السالكين في علم التصوف". كما قام بترجمة كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي في سنة (1193 هـ) وسماه "سير السالكين في طريق السادة الصوفية". كما ترجم كتاب حكم لابن عطاء الله السكندري في سنة (1836 م) وقام بإنجازها الشيخ عبد الملك بن عبد الله(25). ثم عثر على ترجمة كتاب منهاج العابدين للإمام الغزالي وقام بترجمته الشيخ داود الفطاني.

كما برز الصوفيون المحليون بمؤلفاتهم منذ أواخر القرن السادس عشر الميلادي، وفى مقدمتهم الشيخ حمزة الفنصوري الذي اعتنق تيار وحدة الوجود، ومن مؤلفاته الصوفية "أسرار العارفين في بيان علم السلوك والتوحيد" و"شراب

العاشقين" و"رباعي حمزة الفنصوري" و"المنتهى" وامتاز محتوى مؤلفاته الصوفية بتيار وحدة الوجود.

ثم برز الشيخ شمس الدين السومطرائي الذي كان من تلاميذ حمزة الفنصوري، ومن مؤلفاته الصوفية "شرح رباعي حمزة الفنصوري" و"مرآة المؤمنين" و"جوهر الحقائق" و"نور الدقائق" و"شرح مرآة القلوب" و"سير العارفين".

ثم ظهر الشيخ نور الدين الرانيري لمهاجمة التيارات الصوفية التي أثارها حمزة الفنصوري وتلميذه شمس الدين، ومن مؤلفاته الصوفية "أسرار الإنسان في معرفة الروح والرحمن" و"حجة الصديق لدفع الزنديق" و"التبيان في معرفة الأديان" و"حل الظل" و"شفاء القلوب" و"الفتح المبين على الملحدين" و"الأخبار الأخيرة في أحوال القيامة وما بعد الحياة لأهل الممات" و"لطائف الأسرار" و"جواهر العلوم في كشف المعلوم" و"شزارم الصديق لقطع الزنديق" و"هداية الإيمان بفضل المنان" و"علاقة الله بالعالم".

ثم ظهر عبد الرؤوف السنكيلي من أنصار الشيخ نور الدين في مهاجمة تيار وحدة الوجود، ومن مؤلفاته الصوفية "عمدة المحتاجين إلى مسلك المفردين" و"الطريقة الشطرية" و"مجموع المسائل" و"شمس المعرفة" و"كفاية المحتاجين" و"دقيق الحروف" و"بيان التجلي".

وظهر في ولاية فلمبانج في القرن الثامن عشر الميلادي الشيخ عبد الصمد بمؤلفاته الصوفية المستقاة من كتب الإمام الغزالي، منها "هداية السالكين" الذي ألفه عام (1778 م) وقد استقى أفكار الإمام الغزالي في كتابه بداية الهداية في إنجاز مؤلفاته. وفى العام نفسه ألف "سير السالكين في طريقة السادة الصوفية" واقتبس الأفكار من كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي في إنجازه، ومنها "العروة الوثقى" و"راتب عبد الصمد". كما ظهر أيضا الشيخ شهاب الدين بكتابه الصوفي "رسالة".

وتطور التصوف في ولاية بنجرماسين على يد الشيخ أرشد البنجارى بمؤلفاته الصوفية، منها "تحفة الراغبين في بيان حقيقة إيمان المؤمنين وما يفسده في ردة المرتدين". وفى ولاية الفطاني ظهر الشيخ داود عبد الله الفطاني بكتابه "الجواهر السنية" و"كشف الغمة".

ومن مميزات هذه المؤلفات أنها تحتوي على التعاليم الصوفية، كما أنها تحمل العبارات والألفاظ العربية، مثل العنوان باللغة العربية، وكذا أبوابها الرئيسية

وفصولها ومباحثها كلها باللغة العربية، وفي مضمونها ألفاظ عربية متناثرة ومصطلحات صوفية. وفى بدايتها البسملة والحمدلة والصلاة على النبي والدعاء والشكر، وفى النهاية الدعاء والشكر كلها باللغة العربية.

ومن ناحية الكتابة أنها كتبت بالحروف العربية التي تعرف بالحروف الجاوية حيث استخدمت جميع الحروف العربية مع زيادة خمسة أحرف لمراعاة النطق الملايوي، وهى "ج" بثلاث نقط وسطها و"غ" بثلاث نقط فوقها و"ف" بثلاث نقط فوقها و"ك" بنقطة واحدة أعلاها و"ن" بثلاث نقط أعلاها.

وقد ساهمت هذه المؤلفات على انتشار الكلمة العربية والمصطلحات الإسلامية الصوفية في اللغة الملايوية، حتى أصبحت تتداول على أفواه الناس، وتحتل متون القواميس الملايوية وقام الباحثون اللغويون بشرح دلالتها ومعانيها.

وأدت المؤلفات الصوفية دورا رئيسيا في تعريف الشعب بالتعاليم الصوفية الرفيعة، وقامت بتغذية عقوله وتربية أخلاقه وتهذيب روحه. واستطاعت على تكوين الشعب ليكون إنسانا كاملا يتعبد نفسه إلى خالقه من خلال التحلي بالصفات المحمودة والتخلي عن الصفات المذمومة. ومن الأخلاق المحمودة التي أثارتها التعاليم الصوفية التوبة والصبر والشكر والرجاء والخوف والفقر والزهد والتوحيد والتوكل والمحبة والشوق والرضا والنية والإخلاص والصدق والمراقبة والمحاسبة والتفكر وذكر الموت وما بعده.

ومن الصفات المذمومة التي تعرضت ليجتنبها العبد عجائب القلب والنفس وشهواتها وآفات اللسان والغضب والحقد وحب الدنيا والمال والبخل والجاه والرياء والغرور. ومن خلال عملية التحلي والتخلي حصل العبد على أعلى مستويات عند الله وأحلى التقرب إليه.

3 - القصص الصوفية:

عثر في الأدب الملايوي القديم على عدد من القصص الصوفية، وفي مقدمتها "حكاية وصية لقمان الحكيم" و"حكاية جمجمة بيضاء" و"حكاية الملك سلطان إبراهيم أدهم" و"حكاية أبى يزيد البسطامي". وبدأت حكاية وصية لقمان الحكيم بالحديث عن شخصية لقمان، ثم صورت حوارا بين لقمان وابنه والذين يريدون التعلم منه، وفي نهاية القصة ذكر المؤلف قائمة عن دروس لقمان الحكيم وحكمته ووصاياه، وكان مضمون الحكاية الملايوية يتشابه بمضمون القصة

العربية، وهي قصة لقمان في قصص الأنبياء للثعالبي. ويمكن القول إن القصة الملايوية مستقاة من قصة لقمان للثعالبي مع بعض الإضافة في الأحداث، ولم يعرف مؤلفها ولا تاريخ تأليفها، وذكرت هذه القصة في قائمة الأعمال الأدبية الملايوية القديمة للورندلي سنة (1736 م) وتحمل عنوان حكاية الملك بسمان ولقمان[26].

ومن الجدير بالذكر أن الشعب الملايوي قد تعرف عليها منذ العصر المبكر عندما انتشر الإسلام في الأرخبيل، لأن الشعب في ذلك العصر أقبل على القرآن – قراءة وفهما وقدوة – فلا بد أن يتعرف على هذه القصة من خلال اطلاعه على القرآن، ولكنها في أول الأمر عبارة عن قصة للقدوة، وتداولت في الحلقات التعليمية، ثم انتشرت كنوع من الحكاية.

وكانت خصائص شخصية لقمان الحكيم في الحكاية الملايوية "حكاية وصية لقمان" مثل ما ورد ذكره في القرآن الكريم. وصورت الحكاية أنه رجل ذو عقل وحكمة، ومنح الله له العلم والحكمة حتى يستطيع الحوار مع الحيوان والأشجار والأحجار، وقيل إنه نبي. وكان يهتم بتعليم ابنه الأدب والأخلاق والحكمة ليكون عابدا مؤمنا بالله.

وجمعت تعاليمه ووصيته لابنه في كتاب يسمى "مجلة لقمان". ومن تعاليمه لابنه أنه حثه على أن يتخلق بالأخلاق الكريمة، وأن يتعبد إلى الله ويجتهد في سبيله، وبالإضافة إلى ذلك أنه حذر ابنه من عذاب النار مع بيان أصناف وصفات أهل النار، مثل الحاكم الظالم والجائر، كما أنه علم ابنه علوم التوحيد وما يتعلق بالإيمان بالله.

ومن الحكاية ذات الطابع الصوفي "حكاية جمجمة بيضاء" واستقيت نواتها من المصدر العربي من القصة عن معجزة النبي عيسى عليه السلام في إحياء الموتى، وعثر على هذه القصة في الأدب العربي في كتاب "حلية الأولياء" لأبى نعيم الأصفهاني، ورواها كعب الأخبار[27]. وأصبحت هذه القصة مصدرا للحكاية الملايوية. وفي المركز المتحفي بجاكرتا عثر على ست نسخ من هذه الحكاية تم نسخها سنة (1827 م)، وفى مكتبة ليدن عثر على أربع نسخ، وفى مكتبات مختلفة بلندن عثر على خمس نسخ، ثم عثر على نسخة واحدة تم طبعها ونشرها بسنغافورة بدون تاريخ، وقام بكتابتها بابو ضامن شاه ولم يفصح عن تاريخ تأليفها.

صورت حكاية جمجمة بيضاء الملايوية[28] أن بطلها ملك الشام ومصر، وهو رجل وسيم يلبس ملابس رفاهية، وله ميزة خاصة يتميز بها عن سائر الملوك، ولم يكن أحد من ملوك الدنيا يفوقه في الغناء والجاه. ورزقه الله طول العمر حيث حكم مملكته لمدة أربعمائة سنة. وذات يوم أصيب بالمرض الذي لا يستطيع الأطباء علاجه، وازداد الأمر سوءًا يوما بعد يوم، وبعد مضي سبعة أيام جاء إليه ملك الموت، فحاول الملك رشوتهم بأن أقنعهم بالتبادل بين روحه وأمواله وإبعاده عن الموت، ولكن الملك اتهمه بأنه عاص بالله ولا يتعبد إلى الله في حياته، فنزعت روحه فمات، ثم دفن. وذاق ألوان عذاب الله المتنوعة في النار وتنقل من عذاب إلى آخر.

وذات يوم عندما تنزه النبي عيسى في الصحراء لقي جمجمة ذلك الملك، ودعا إلى الله كي تتكلم معه، فبإذن الله كلمته الجمجمة، وحكت له ما أصابها من ألوان العقاب في النار حتى غفر لها الله، ثم طلبت من النبي عيسى لإحيائها مرة أخرى للتعبد إلى الله، فدعا النبي عيسى إلى الله فعاشت مرة أخرى، وعاد ذلك الملك إلى قومه يدعوهم إلى الإسلام والتعبد إلى الله، وحكى لهم ما أصابه من ألوان العذاب حتى يتعظوا بخبرته في النار، وأصبحوا عباد الله الصالحين المخلصين، وأما ملك الجمجمة فبعد مرور أيام أصبح صوفيا يتعبد إلى الله[29].

كما عثر في الأدب الملايوى على نوع من القصة الصوفية وهى حكاية إبراهيم بن أدهم التي تعد من أوائل ما وصل إلى الأدب الملايوي من القصة الصوفية، وذكرها الشيخ نور الدين الرانيري في كتابه "بستان السلاطين" سنة (1640 م)، وتحدث عنها في أكثر من عشر صفحات، كما عثر على مخطوط عنها سنة (1779 م)، وكان مصدرها من القصة العربية عن إبراهيم بن أدهم، وربما كان مصدرها ما كتبه المقريزي عن إبراهيم بن أدهم في المقفى الكبير، ويرى بعض الباحثين أن مصدرها ما كتبه السلمي في كتابه "طبقات الصوفية" عن إبراهيم بن أدهم.

صورت حكاية السلطان إبراهيم بن أدهم الملايوية شخصيته بأنه ملك العراق مشهور بالعدل والاحترام عند أهل بلاده، وكلامه مسموع ومطاع. وذات يوم عندما كان في الصيد مع وزرائه وصل إليه غراب، يخطف طعامه، وطار في الهواء على حسب سرعة وطئه وتبعه من الوراء حتى وصل إلى رجل مربوط بشجرة يأكل

ويشرب بمساعدة ذلك الغراب، وكان هذا الرجل مصدر إلهام الملك ليكون صوفيا، وفكر في أن من يتقي الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب. وذات ليلة ترك قصره وبلاده متجها إلى مكة للتعبد إلى الله، وفي الطريق أحس بالجوع فتناول رمانة على سطح ماء النهر وأكلها، ثم تنبه بأنه أكلها بدون الاستئذان من صاحبها. فذهب إلى حديقة الرمان واستأذن من صاحبته فسمحت له إلا بشرط أن يتزوج بها، فتزوج بها ومكث عندها مدة. ولا يمنعه هذا الزواج عن قصده، ثم خرج متجها إلى مكة حتى وصل إليها، واعتكف في المسجد الحرام يتعبد إلى الله فيه، وأصبح صوفيا يترك الحياة المترفة طلب التقرب إلى الله ورضاه[30].

وجاءت هذه الأحداث نفسها في كتاب "المقفى الكبير" للمقريزي. ومن خلال المقارنة بين مضمون هاتين القصتين نجد أن القصة العربية عن إبراهيم بن أدهم في كتاب "المقفى الكبير" مصدر للقصة الملايوية لوجود التشابه بينهما في جميع النواحي من الشخصية والأحداث والظروف والرسالة الصوفية إلا أن القصة الملايوية جاءت مختصرة على شكل القصة دون إيراد أقوال المؤرخين[31].

وبجانب القصص المذكورة ظهرت حكاية الشيخ أبي يزيد البسطامي، ولم يعثر على الوثائق التاريخية التي تدل على وصول هذه الحكاية إلى الأدب الملايوى في العصر المبكر، كما لم تدرج في القائمة لورندلي سنة 1736 م وربما وصلت إلى الأدب الملايوى في العصر المتأخر، أو أنها وصلت مبكرة ولكن لم تدرج في تلك القائمة، وكان مصدرها من القصص العربية. والجدير بالذكر أنها مترجمة أو مستقاة من حكاية أبى يزيد البسطامي العربية أو كتاب "مسائل الرهبان".

وصورت الحكاية شخصية بطلها بأنه صوفي أدى فريضة الحج خمس وأربعين مرة، وذات يوم عندما أحس بالجوع باع حجه للحصول على الطعام، ثم يئس وندم على ما فعله، فسافر للبحث عن صومعة للتقرب إلى الله، وفى الطريق صادفه راهب، وحاول إقناعه بالإسلام ولكن محاولته فشلت، وذات يوم دعاه ذلك الراهب إلى الكنيسة لاستماع الخطبة من رئيس الرهبان، وحضر في ذلك المجلس بتنكر نفسه راهبا، وعندما بدأ الرئيس خطبته توقف عن الكلام ولا يستطيع أن يكمل خطبته لتواجد أبي يزيد معهم، ثم تحداه بالمجادلة، فدارت بينهما المجادلة العلمية حيث استطاع أبو يزيد إقناع الرهبان ورئيسهم بالإجابة عن جميع الأسئلة المطروحة له، ثم أسلموا جميعا[32].

وجاءت هذه القصة مطابقة مع ما ورد في قصة عربية عن أبي يزيد البسطامي مع الراهب حيث حكت أنه ولي من أولياء الله وحج خمسا وأربعين حجة ثم باع حجه برغيف خبز. وبعد أن يئس من فعله دخل الروم والتقى بالراهب وجرى الحوار بينهما حيث أجاب عن جميع الأسئلة المطروحة له، وفي نهاية الحوار اقتنع الراهب به وأسلم(33).

ومن خلال التعرض للقصة الصوفية المذكورة يتضح لنا أنها تنقسم إلى نوعين من حيث طابعها، والأول عن التعاليم الصوفية، والثاني عن الشخصية الصوفية التي تعكس من خلال تصرفاتها التعاليم الصوفية. وكللت جهودها بالنجاح في تعريف الشعب بالتعاليم الصوفية، ومنها التحلي بالأخلاق المحمودة، والتخلي عن الصفات المذمومة. ويظهر ذلك جليا في قصة لقمان الحكيم من خلال نصيحته لابنه. ومنها ترك الدنيا ومتاعها والتقرب إلى الله. وذلك كما أثارت قصة إبراهيم بن أدهم قضايا الزهد، من ترك الدنيا في البحث عن التقرب إلى الله حيث ترك الملك ثروة الدنيا ولذاتها في طريقه إلى الله. وعن التخلي عن الصفات المذمومة واجتناب المعصية تعرضت قصة الجمجمة ألوان العذاب المتنوعة للعاصي، ويظهر ذلك من خلال رحلات صاحبها في طبقات النار. وفي أهمية العلم في حياة الناس وفي طريق الدعوة أثارت قصة أبي يزيد البسطامي حيث صورت نجاح أبي يزيد في منافسته الرهبان بعلمه العالي.

4 – الشعر الصوفي:

تطور بجانب النثر الصوفي في الأدب الملايوي الشعر الصوفي حيث نجد أن قصيدة البردة للبوصيري أول ما احتل مكانا في الأدب الملايوي، وكان طابعها الصوفي دافعا أداها إلى الانتقال. وعثر على أول ترجمة لها في القرن السادس عشر الميلادي، وتحتوي على 162 بيتا، وما زال مخطوطها مودعا في مكتبة جامعة كمبرج، وهى مكتوبة بالخط الجاوي الموسوم بالحروف العربية، ثم أعاد كتابتها دريويش بالحروف اللاتينية وقام بترجمتها إلى اللغة الهولندية(34).

وتدل هذه الترجمة على أن نصوص البردة قد وصلت إلى أرخبيل الملايوي في وقت مبكر قبل ترجمتها، وكانت في بداية وصولها تتداول في المجالس الصوفية والأعياد الإسلامية الرسمية، وكان للجهود الصوفية فضل في نقلها إليه.

ثم عثر على ترجمة البردة الثانية في كتاب "برزنجي مجموعة شرف الأنام"

الذي يحتوي على ثلاثة أبواب، وكانت البردة في الباب الثالث، وقام المترجم بوضع الكلمة الملايوية المترجمة تحت الكلمة العربية، وأتى بحاشية يسجل فيها المعنى العام للبيت مع شرح المفردات العربية الصعبة. وما زال المترجم وتاريخ الترجمة مجهولين لأن المترجم لم يسجل اسمه ولا تاريخ إنجازه.

وكانت نصوص البردة العربية تذاع في أرخبيل الملايو، وتلقت رواجها لدى الشعب حتى تمت ترجمتها في القرن السادس عشر الميلادي. ثم تطورت مع ترجمتها في المناسبات الإسلامية والأعياد.

كما تداولت بجانب البردة قصة المولد النبوي المعروفة بالبرزنجي، حيث ظهر كتاب البرزنجي وهو مجموعة شرف الأنام الذي ترجم إلى اللغة الملايوية، وقد انتشرت البردة والبرزنجي جنبا بجنب لدى الشعب حيث يقرأهما صباحا ومساء، ويتغنى بهما في المناسبات الإسلامية والاحتفالات والأعياد، وكثيرا ما يتغنى بهما في حفل الزفاف وذلك قبيل وصول العروسين في الحفل، وفى حفل العقيقة وهي حفلة تقام بمناسبة حلق شعر الطفل في اليوم السابع من ميلاده، وذلك بأن يوضع الطفل في المهد ويجتمع حوله الحاضرون ويتغنون بهما. كما ذاعت في حفل مولد النبوي وفي أيام التشريق الثلاثة[35].

ويشتمل البرزنجي على عدة عناصر توافق البردة، ولذلك يروج بجنبها ويلتحمان كالمادة الواحدة حيثما يشتمل البرزنجي على بعض نصوص البردة. ومن هذه العناصر النسيب والتحذير من هوى النفس ومدح النبي والكلام عن مولده ومعجزاته والقرآن والإسراء والمعراج والجهاد ثم التوسل والمناجاة[36].

ومن أسباب ذيوع البردة سهولة قراءتها وحفظها لأنها من أيسر الكلام المنظوم، وكانت تجري على ألسنة الشعب الملايوي بسهولة ويسر بدون عقدة. كما كانت هذه الخاصية للبرزنجي حيث يشتمل على نظام الفواصل المسجوعة التي تجري مجرى القصيدة في التزام القافية، ويضاف إلى هذه المنظومات النثرية منظومات شعرية ينشدها المنشدون بعد كل وصلة، والوصلة تختم بدعاء مكرر، مثل: عطر قبره الكريم بعرف شذى من صلاة وتسليم. وأدى هذا الشكل إلى لفت أنظار الشعب إليه وأقبلوا عليه. كما كان للبردة والبرزنجي معنى لطيف رقيق يدفع إلى الانتشار أوساط الشعب من مدح النبي وذكر فضائله ومعجزاته.

بجانب البردة والبرزنجي ظهر ديوان رباعيات حمزة الفنصوري الملايوي الذي

يعد نوعا جديدا من الشعر الملايوى الصوفي، وقد تأثر ناظمه بالنزعة الصوفية من خلال اطلاعه على المؤلفات الصوفية العربية، ويعد أول مؤلف أدبي بالكلام المنظوم. ثم قام تلميذه البارز الشيخ شمس الدين السومطرائي سنة (1611 م) بشرحه ويسمى "شرح رباعيات حمزة الفنصوري"، ويتضمن اثنين وأربعين بيتا، وكل بيت يحتوي على أربعة أشطر. ويعد ثمرة من ثمار أفكار مؤلفه وتعاليمه الصوفية.

مما تمتاز به هذه القصيدة من سائرها من أنواع الكلام المنظوم القديم أنها تحتوي على التعاليم الصوفية، وتتحدث عنها، وتتمثل هذه التعاليم في العلاقة بين العبد وربه، فهي تخاطب القلوب والعواطف والأحاسيس والشعور الصادق. ولم تتكلم عن الظواهر المرئية المحسوسة إلا لتجعلها وسيلة أو قناة للوصول إلى المعنى الباطني. وينتقل من غرض إلى غرض بدون أي إحساس أو إشارة.

وبدأ حديثه عن قدرة الله وتنزيهه من سائر مخلوقاته ومدى اتصاله بعبده. وعن التعاليم الصوفية. وعن الطريقة للتعرف على الله للوصول والتقرب إليه. وعن شأن العارف بالله من العشق والحنين والمجاهدة. وعن مدى تجلية الله لمن أحبه واتخذه محبوبا. وعن معرفة الله بطريقة النفي والإثبات حتى تتبين للعبد تجلية الله في قلبه.

ثم تحدث عن الدنيا وشهواتها وعن مدى خطر الدنيا في طريق الوصول إلى الله. وعن القلب المريض من أثر تعلقه بالدنيا وشهواتها.

ثم تكلم عن وجود الله والدلالة على وجوده وعن وحدانية الله والدلالة عليها وعن فضل علم معرفة الله، وعن الأشياء التي لا بد منها للوصول إلى الله. وعن فضل العارف بالله ومميزاته، واختتم قصيدته بالحديث عن التعريف بنفسه ومكانته وطريقته في الوصول إلى الله.

من مميزاتها أيضا أنها تتضمن صورا من التشبيهات والتمثيلات البليغة، فقد عمد الناظم إلى توظيف هذه الصور في قصيدته لإبراز النفحة الصوفية الواضحة، ومن هذه الصور تشبيه العبد بالأولاد في أن العبد يحتاج إلى رعاية الله وأنه لا يستغني عنه، وذلك مثل الأولاد الذين يحتاجون إلى من يقوم برعايتهم. وتشبيه مرتبة تجلي الله وجماله بشأن اختطاف الزهرة والثوب المتنوع ألوانه في اللطف ومنتهى الجمال.

واستطاع حمزة بواسطة هذه التشبيهات التي صورت الصورة الصادقة الرقيقة

على إبراز النفحة الصوفية وتجليتها أمام القراء.

مما تمتاز به القصيدة أيضا أنها تحفل بألفاظ عربية وافرة للدلالة على معناها الأصلي، ومن يتصفح صفحات هذه القصيدة يلتقي بالعدد الوفير من الألفاظ العربية، وكانت الأغراض من وراء توظيفها الوصول إلى المرمى الصوفي من وراء دلالة تلك الألفاظ. وكان استخدامها أقرب في الوصول إلى المعنى المراد في الذهن بدلا من استخدام الألفاظ الملايوية. وتصور المعنى الصوفي من وراء الألفاظ العربية أدق للعواطف وأضبط في تحضيره في الذهن الصوفي.

ومن العوامل التي دفعت حمزة إلى استخدام الألفاظ العربية في قصيدته تأثره بالثقافة العربية الإسلامية، كما تأثر بالكلمات العربية في حديثه وكتابته. وهذا بالإضافة إلى انتشار الكلمات العربية كثيرا في اللغة الملايوية في ذلك العصر من خلال الاحتكاك بين اللغتين. وسهولة توضيح المعنى الإسلامي المراد بالكلمات العربية. وقد ساعدته هذه العوامل على التعبير الصوفي المؤثر في قصيدته بنسج الكلمات العربية ومزجها من خلال الكلمات الملايوية.

ومن خصائص اللغة العربية أنها استخدمت كثيرا في المجال الديني حتى أصبحت بعضها مصطلحات دينية، ولم تكن الكلمات الملايوية تؤدي معنى تلك المصطلحات. ويظهر ذلك وضوحا في الكتب الدينية باللغة الملايوية التي ابتدأت بالدعاء والتعبيرات العربية واختتمت كذلك بها، وموضوعات المباحث فيها بالألفاظ العربية، وكذا تسربت هذه الألفاظ إلى صلب المبحث. فلا غرابة للمستمعين بهذه المزاوجة لأن الألفاظ العربية المقترضة في اللغة الملايوية تدل على معنى أدق في قلوب المستمعين.

وفيما يلي بعض الألفاظ التي ترددت كثيرا في قصيدته وأصبحت مصطلحات صوفية لديه: سبحان الله، كامل، إنسان، عالَم، عالِم، جاهل، دائم، واصل، محبوب، عادل، أولاد، سليم، محمد، عاشق، عالي، غير، باطن، ظاهر، عجيب، غرور، نفس، شهوات، أمين، دنيا، آخرة، رب، ميت، حياة، موجود، باقي، جهاد، وهو، أول، آخر، خاتم، حواء، آدم، ساتر، حاضر، أسمى، ساقي، ساكر، مشهور، نادر، إثبات، نفى، فرش، جوهر، راحة، صافي، ذات، بريء، فقير، مسكين، عرياني، شريعة، حقيقة، غافل، معرفة.

يتضح من الدراسة السابقة أن الحركة الصوفية قد وصلت إلى أرخبيل

الملايو في وقت مبكر، وساعدت على انتشار الإسلام وتعاليمه فيه، ووصلت إلى ربوعه الجماعات من الصوفية فتوزعوا فيها لنشر تعاليم الإسلام خصوصا التعاليم الصوفية من الزهد في الدنيا والتقرب إلى الله وحده، ومن أثر جهودهم انتشرت تلك التعاليم فيه حتى أدت إلى ظهور الصوفيين المحليين الذين بذلوا جهودهم في بث التعاليم الصوفية التي غرسها السابقون، ومن مهمتهم أن قاموا بترجمة المؤلفات الصوفية العربية، كما قاموا بتأليف المؤلفات الصوفية باللغة الملايوية.

ومن أثر تلك الحركة وصول القصص الصوفية وانتشرت أوساط الشعب، كما وصلت البردة والبرزنجي في المدائح النبوية، ونشأ الشعر الملايوي الصوفي من تأثير الشعر الصوفي العربي في الشاعر الملايوي.

ومن هنا اكتشف أن الأدب الصوفي قد وصل إلى أرخبيل الملايو وقام بدور فعال في التطور، وانتشر فيه بنوعيه النثر والشعر، وأولع الشعب في تناوله. وساعد على ازدهاره جهود الصوفيين المحليين الذين كانوا يواصلون جهود السابقين من العرب والفرس والهند.

الهوامش:

1 – S. Q. Fatimi: Islam Comes To Malaysia, Masri Singapore, 1963, p. 99.

2 – عبد الوارث عبد المنعم الحداد: الأدب الصوفي تاريخا وفنا، مطبعة السعادة، مصر 1981، ص 125.

3 – مرزوقي الحاج محمد طه: الإسلام في أرخبيل الملايو، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر 1977، ص 379.

4 – المرجع نفسه، ص 280.

5 – المرجع نفسه، ص 397.

6 – المرجع نفسه، ص 387.

7 – W. G. Shellabear: Sejarah Melayu, Fajar Bakti, 1995, p. 73.

8 – Buyong Adil: Sejarah Kedah, DBP, 1980, p. 7.

9 – سير توماس و. أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن ود. عبد المجيد عابدين، مكتبة النهضة المصرية، 1970، ص 404.

10 – لوثروب ستودارد: حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر، بيروت 1973، ج 1، ص 217.

11 – مرزوقي الحاج محمد طه: المصدر السابق، ص 396.

12 – المصدر نفسه، ص 390.

13 – المصدر نفسه، ص 389.
14 – المصدر نفسه، ص 388.
15 – نفسه.
16 – المصدر نفسه، ص 407.
17 – المصدر نفسه، ص 498.
18 – Sir Winstedt: A History of Classical Malay Literature, Oxford University Press, 1972, p. 132.
19 – Ibid., p. 145.
20 – W. G. Shellabear: op. cit., p. 30.
21 – Sayed Mohammad Naguib al Attas: The Origin of Malay Syair, DBP, 1968, p. 5.
22 – محمد أحمد السنباطي: حضارتنا في إندونيسيا، دار القلم، الكويت 1983، ص 246.
23 – لوثورب ستودارد: المصدر السابق، ص 338.
24 – Hawas Abdullah: Perkembangan Ilmu Tasauf dan Tokoh Tokohnya di Nusantara, Surabaya Indonesia, 1990, pp. 30 – 32.
25 – سير توماس و. أرنولد: المصدر السابق، ص 153.
26 – R. Q. Winstedt: Malay Works Known by Wrendly, in 1736 A.D., Jsbras, No 82, 1920, p. 164.
27 – أحمد بن عبد الله الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت 1988، ج 6، ص 10.
28 – بابو صامن: حكاية جمجمة أتو تغكوراق كريغ، دار الطباعة المصرية بسنغافورا.
29 – انظر، المصدر نفسه.
30 – انظر، حكاية الأمير إبراهيم بن أدهم، تحقيق الحاج إدريس بن يحي، طبع سنغافورة.
31 – المقريزي: الأمير الزاهد إبراهيم بن أدهم، تحقيق د. محمد أحمد عاشور، دار الاعتصام، 1992، ص 13.
32 – انظر، حكاية السلطان إبراهيم بن أدهم.
33 – عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعة، الكويت 1978، ص 218.
34 – روسني بن سامة: دراسة لآثار الإسلام والعربية في العلوم والثقافة في ماليزيا، مجلة المنار، المجلد الثامن، العدد الثالث، جامعة آل البيت، الأردن 2000، ص 200.
35 – انظر، المصدر نفسه، ص 201.
36 – زكي مبارك: المدائح النبوية، دار الجيل، بيروت 1992، ص 135.

التربية الصوفية عند الغزالي

ميلود حميدات
جامعة الأغواط، الجزائر

قبل التطرق إلى موضوع التصوف عند الغزالي يجدر بنا أن نعرفه لغة واصطلاحا، ليصبح بعد ذلك ممكنا فهم التصوف، ومعرفة الإضافات التي أضافها الغزالي إلى التصوف.

تعريف التصوف لغة: اختلف لفظ مدلول التصوف بين الباحثين، وتنوعت الآراء حول ذلك، لذا نكتفي بذكر أهمها:

أولا: أرجع البعض الكلمة إلى الصفاء، أو الصفو، وإن كان ذلك قريبا من مقصد المتصوفة الذي هو التصفية والصفاء، إلا أن الاشتقاق اللفظي يبدو بعيدا لأن النسبة إلى الصفاء صفائي وليس صوفي، كما يشتق من الصفو صَفوي لا صوفي.

ثانيا: أرجع البعض نسبة الصوفية إلى أهل الصُفة، الذين كانوا من الفقراء والمساكين الذين يتميزون بالزهد والتعبد في زمن الرسول (ص)، إلا أن الاشتقاق اللغوي لا يتناسب، إذ ينتج صُفي من الصُفة وليس صوفي، رغم تشابه الحال بين حياة أهل الصفة، وإقبال المتصوفة على حياة الزهد والتقشف.

ثالثا: كما ربط البعض الكلمة بقبيلة صوفة، وهي حي من تميم، كانت قبل الإسلام، وعرف عنهم خدمة الكعبة، وكانوا يجيزون الحاج في الجاهلية من منىً، ولكن عرف عن أفراد القبيلة اسم الصوفان وليس الصوفي(1).

رابعا: كما أرجع البعض الكلمة إلى الصوف، على اعتبار أن لبس خشن اللباس من الصوف كان طريقة الزهاد والمتنسكين، وذلك تجنبا لفاخر اللباس ومظاهر الجاه والتنعم، والتزام خشن الثياب وأبسطها تزكية وتصفية للنفوس.

ولعل هذا الاشتقاق أقرب إلى الحقيقة في اعتقادنا، ونرجحه كما رجحه البعض من أهل التصوف كالسهروردي (ت 487 هـ)(2)، وغيرهم كالعلامة ابن خلدون(3) نظرا إلى التطابق اللغوي للاشتقاق بين التصوف والصوف من جهة، ومن جهة أخرى تميز أهل الزهد بلبس الخرق الصوفية منذ القديم، حتى صارت لهم صفة يوصفون بها، وهي التصوف دلالة على فعل درجوا عليه وتميزوا به وهو

لبس الصوف.

1 - تعريف التصوف:

يقول الكتاني (ت 322 هـ): "التصوف خُلق، فمن زاد عليك في الخُلق فقد زاد عليك في الصفاء"[4]. ويقول أيضا: "التصوف صفاء ومشاهدة"[5]. "ولعل هذا التعريف من أدق التعريفات، فقد جمعت عباراته بين جانبين يكونان وحدة متكاملة، أحدهما: وسيلة، والثاني: غاية. أما الوسيلة: فهي الصفاء، وأما الغاية: فهي المشاهدة. والتصوف من هذا التعريف طريق وغاية"[6].

يقول السهروردي عن الصوفية: "فقلوب الصوفية واعية لأنهم زهدوا في الدنيا بعد أن أحكموا أساس التقوى، فبالتقوى زكت نفوسهم، وبالزهد صفت قلوبهم، فلما عدموا شواغل الدنيا بتحقيق الزهد انفتحت مسام بواطنهم، وسمعت آذان قلوبهم وأعانهم على ذلك زهدهم في الدنيا"[7].

أما ابن خلدون فقد عرف التصوف بقوله: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة... والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"[8].

2 - أسباب ظهور التصوف:

بعد انتهاء الخلافة الراشدة، وظهور حكم بني أمية أصبحت السلطة ملكية، واتبع بنو أمية سياستين اقتضاهما الحفاظ على الملك في بيتهم يتوارثونه، فمن جهة كانوا يتبعون سياسة القمع، ويعملون السيف والعسف مع الخارجين عليهم من أهل العراق، وهم يبتلونهم بالجفاة الغلاظ من الولاة والعمال. في حين يصانعون أشراف الحجاز الذين كانت قلوب الساخطين الناقمين على سياسة بني أمية تتطلع إليهم، فترى الخلفاء يلينون لهم القول ويتجاوزون عن سيئاتهم، ويشجعون حياة اللهو

والترف فيهم، بما يغدقون عليهم من العطاء، ليشغلهم عن التطلع إلى الخلافة ومناصب الدولة. أما ذوو الجاه الذين مد لهم السلطان في الأسباب فظلوا سادرين في لهوهم وترفهم، على حين يئس الآخرون من عامة أهل الحجاز وسواد أهل العراق من كل سبب من أسباب الدنيا، وكان هذا اليأس من المنصب، والحرمان من البر، والفرار من الفتنة التي حدثت في صفوف المسلمين مدعاة لعكوفهم على العبادة والزهادة، فانطووا على أنفسهم، يتذاكرون كتاب الله وسنة نبيه، ويشغلون أنفسهم بقصص الوعظ والزهد، والتصبر بما وعد الله الصابرين من أجر وجزيل الثواب.

عاد هؤلاء إلى نصوص القرآن والسنة النبوية يستخلصون منها نصوص الترغيب في ما عند الله وابتغاء ثواب الآجلة ليجعلوه منهجهم في الدار الفانية، ورأوا الزهد والانصراف إلى العبادة مرقاة الصعود إلى الله، وكسب رضاه، والوصول إلى المعرفة الكاملة لملكوت الله، وهم يقننون أن أسرار الملكوت محجوبة عن القلوب التي دنسها حب الدنيا، التي استغرق أكثر همها طلب العاجلة؛ بما فيها من رغد وزينة وجاه وسلطات.

والأصل هو معرفة الله تعالى، ثم سلوك الطريق إليه، فأما أمر الآخرة فيكفي فيه الإيمان المطلق، فإن للعارف المطيع معادا معدا، وللجاحد العاصي معادا مشقيا، فأما المعرفة تفصيل ذلك فليس بشرط في السلوك، ولكنه زيادة التكميل للتشويق، والتحذير. ويبدو من هذا أن السلبية كانت الطابع العام، ومحاربة النفس كانت الأصل عند أولائك الزاهدين في الدنيا، وزينتها.

ومع دخول الفلسفات والثقافات الهندية والفارسية واليونانية، وجد المسلمون في جمع ذلك التراث، ونقله إلى لسانهم العربي، وعملوا على تمحيصه وتطبيقه على تراثهم مما أدى إلى ظهور تيارات جديدة تناصر الفلسفات الوافدة، أو تمازج بينها وبين ثقافتها، وعظم بذلك سلطان العقل، وطغى الجدل والمناظرات والمشاحنات، وعاد الأمر إلى أولائك الزهاد الذين انصرفوا عن الدنيا وزينتها، ولم تعد السلبية التي كانوا يؤثرونها تقبل منهم في هذا المجتمع المضطرب، فقد أصبح الفكر دعامة كل منهج من مناهج الحياة، سواء كان نظريا أو عمليا، ولذلك وجدوا أنفسهم في حاجة إلى فلسفة نظرتهم في الحياة، حتى تنهض أسس تماثل تلك الأسس التي أقام عليها غيرهم سلوكهم في الحياة[9].

ومع أن التصوف الإسلامي قد ظهر للأسباب الأنفة الذكر، إلا أن التصوف موجود في كل الديانات، وكل المجتمعات قديما وحديثا، بل إن التصوف تجربة إنسانية مثله مثل الفلسفة قد يتجاوز حدود الأديان والاعتقادات، إنه تجربة وخبرة معرفية وتربوية وأخلاقية عرفها البشر جميعا، ومارسها الناس في عقائدهم المختلفة. إنها سعي إلى تحقيق سعادة الذات، من خلال تجربة روحية ذاتية، تعمل على الاتصال بالمطلق عن طريق حدس الذات، وتسخير الجسد والعقل، لخدمة السمو الروحي.

إن التصوف عملية عبور من المادة إلى الروح، من الجسد إلى النفس، ومنه نستنتج أن التصوف يعبر عن الحس الديني عند المتصوف، ولما كان الحس الديني يمثل غريزة التعلق بالكامل أو الكمال، فإنه أمر موجود عند جميع البشر حتى عند الذين يحاولون إخفاءه أو إنكاره، إنهم دوما يدركون نقصهم وتعلقهم بالمطلق، حتى ولو اختلفوا في طبيعة هذا المطلق، أو أنكروه في الظاهر، إلا أنهم يؤمنون به في الباطن.

3 – الغزالي وعلم التصوف السني:

يشهد ابن خلدون أن الغزالي مؤسس لعلم التصوف، إذ جمع ما قاله فيه أسلافه، وبين أصول التصوف وآدابه، وحدد مناهجه وأهدافه، إذ يقول ابن خلدون في ذلك: "كتب رجال من هذه الطريقة في طريقتهم. فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس... المحاسبي (ت 243 هـ)؛ ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم... كما فعل القشيري (ت 465 هـ)، والسهروردي (ت 587 هـ) وأمثالهم، وجمع الغزالي بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدون فيه أحكام الورع والإقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم. وصار علم التصوف في الملة علما مدونا، بعد أن كانت الطريقة، عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال"[(10)].

كما ينتقد ابن خلدون التصوف الذي يقول بالحلول والإتحاد، ويرجع أصوله إلى الشيعة، والإسماعيلية في تقديسهم لأئمتهم، وقولهم بالظاهر والباطن، كما ينتقد شطحات الصوفية، وإن كان يدعو إلى حمل ألفاظهم على القصد الجميل، لأنهم أهل غيبة عن الحس، فينطقوا بما لا يقصدونه، والتصوف المحمود عنده هو تصوف سلف الأمة الذين لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، وإنما همهم

الإتباع والإقتداء بالرسول (ص) وصحابته الأطهار[11].

وقد أمتاز تصوف الغزالي بأنه حصيلة تجربة ذاتية عميقة، بدأت بأزمة شك حادة أعجزت الغزالي عن التدريس، ودفعته إلى الاعتكاف والاعتزال والتعبد طلبا للحقيقة، وسعيا لتبديد الشك والوصول إلى اليقين، حتى ألهمه النور الباطني الحقيقة، التي تجسدت في العودة إلى الله وتصفية النفس لتصل على اليقين، وقد عبر عن تحصيله للتصوف بقوله: "أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر علي من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم... وحصلت ما يمكن أن يُحصل من طريقهم بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخَص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات"[12].

حيث كان الغزالي في بحثه عن الحقيقة، صاحب فكر حر، أنكر التقليد، وانتقد الجمود وآمن بالعقل المستنير بالشرع، وإذا كان الغزالي متصوفا، فإن تصوفه ليس صوفية العامة، التي تشوبها مظاهر الجهل والشرك، وإنما صوفية مستنيرة جادة مجاهدة في طلب المعرفة، المعرفة بكل أشكالها موافقة كانت أو مخالفة، أخذ بها أو لم يؤخذ.

وهي صوفية تقف في وجه الابتداع، وتقف أيضا في وجه التقليد، صوفية تقف في وجه شطط العقل، وفي نفس الوقت تحترم أحكام العقل التي لا تقبل الاختلاف؛ حتى ولو عد ذلك في نظر الجامدين خروجا عن الدين ومخالفة للنصوص، إنه يؤول تلك النصوص بما يتفق وأحكام العقل ونواميس الطبيعة، ويذهب إلى أن الإصرار على تقبل النصوص على ما فيها من مخالفة لصحيح المعقول، مضر بالإسلام ومشكك في صحة العقيدة[13].

4 - التصوف تربية للنفس عند الغزالي:

أدرك الغزالي أن التصوف إنما يتم بعلم وعمل، أي بالمعرفة والممارسة معا.
الطريق الأول: العلم وقد بدأ الغزالي بتحصيله من كتب أهل التصوف، مثل (قوت القلوب) لأبي طالب المكي (ت 386 هـ)، (والرعاية لحقوق الله) للحارث المحاسبي (ت 243 هـ)، والمتفرقات المأثورة من أقطاب الصوفية مثل الجنيد (ت 297 هـ)،

والشبلي (ت 334 هـ)، والبسطامي (ت 261 هـ) وغيرهم.

ولما أدرك الغزالي أن خصوصية التصوف تعرف بالذوق وليس بالتعليم. ومنه كان الطريق الثاني: العمل وهو التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل المذمومة، لكي يتوصل إلى على تصفية القلب عن غير الله، ليملأ بذكر الله، ويعبر الغزالي عن ذلك التأزم النفسي، والخوف من لقاء الله، دون الوصول إلى تصفية النفس وتحقيق الإخلاص: "وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمح لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الحياة والمال، والهروب من الشواغل والعلائق"[14].

"كان أثر شخصية الغزالي لا يقل عن أثر كتاباته وأخصها بالذكر (إحياء علوم الدين) ذلك بنفوذه إلى مجتمعات ما كانت تحفظ للتصوف أي مودة حتى ذلك الحين... فقد أشاع في التصوف روحا محافظة وآراء قوية شديدة التماسك كانت بمثابة أشبه (بكابحات) في ذلك الزمن العاصف الذي عقبه"[15].

فقد امتاز تصوف الغزالي بالاعتدال، والتشبث بالقرآن والسنة، وتتبع ما ثبت عن الرسول وصحابته والتابعين من زهد وتقشف، فعد عند المؤرخين بالتصوف السني، البعيد عن التصوف الفلسفي، إذ يقسم البعض التصوف إلى أنواع هي:

التصوف الفلسفي المتأثر بالأفلاطونية، وقد ظهر عند بعض الفلاسفة المسلمين، (كأبي نصر الفارابي (259 هـ - 339 هـ) وأبي علي الحسين ابن سينا (370 هـ - 428 هـ)، وأبي بكر بن طفيل (500 هـ - 580 هـ).

التصوف الغنوصي، القائل بالإتحاد والحلول، والمتأثر بعقائد فارسية وهندية، ويمثله الحسين بن منصور الحلاج (244 هـ - 309 هـ)، وأبو محمد بن سبعين (614 هـ - 669 هـ).

التصوف السني، المبني على الزهد والتقشف الذي عرف عليه النبي (ص)، وصحابته، ويمثله: أبو القاسم الجنيد (ت 297 هـ)، الحارث المحاسبي (161 هـ - 243 هـ)، والغزالي (450 هـ - 505 هـ)[16].

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن التصوف عند الغزالي ليس الغرض منه الانغلاق على الذات، وتجنب المجتمع، بل كان التصوف عند الغزالي في صميم عملية

الإصلاح التي كان ينادي بها، إذ من دواعي التصوف عند الغزالي محاولة إيجاد حركة قادرة على التأثير لتوحيد المسلمين في المشرق والمغرب.

لأنه لم يكن ممكنا لأي مذهب أو فرقة أن تعيد الوحدة للمسلمين، نظرا إلى الانقسام الحاد في المذاهب والعقائد، وقد كانت الحركة الصوفية التي تخاطب قلوب الناس، عالمهم وعاميهم دون تمييز، أفضل الوسائل وأسهل الطرق لتحقيق هذا الهدف، وخاصة مع إدراك الغزالي لخطر داهم هو زحف الصليبيين على العالم الإسلامي وخاصة فلسطين، وانقسام العالم الإسلامي، وتفتت الخلافة العباسية بسيطرة الإسماعيليين والفاطميين على مناطق واسعة من العالم الإسلامي من جهة أخرى.

لقد عمل الغزالي بكل ما أوتي من قوة للتوفيق بين التصوف والشريعة الإسلامية، وذلك على أساس أن التصوف تحقيق للشريعة لدى المسلم تصديقا وعملا. وخاصة بالتأكيد على الإيمان والتوحيد وإخلاص العبادة لله سرا وعلانية، وعدم الاكتفاء بأداء الشعائر الدينية في مظهرها الخارجي، دون أن تكون عن قناعة وصفاء للقلب.

كما حاول الغزالي دون شك تصفية التصوف مما لحق به من ممارسات مخالفة للشريعة، من المؤثرات العرفانية الفلسفية، وذلك لإرجاع التصوف إلى نبع الإسلام الصافي، وما كان عليه الصحابة من زهد وتقشف في العبادة.

لقد كان للتصوف دور هام في فلسفة الغزالي، نظرا إلى ثراء التجربة الصوفية في بعدها الإنساني، إذ "التقى التصوف بكل الأديان، وطبع سلوك الأنبياء والمرسلين، والتصوف من جهة أخرى، ذو علاقة وطيدة بعلم النفس، والغزالي من ناحية أخرى باحث في النفس، وفي التصوف مادة نفسية غزيرة، وحية تستوقف كل باحث، وتنشد اهتمام كل دارس"[(17)].

فالتصوف عند الغزالي أسمى مرحلة من مراحل التربية النفسية، ولعل المتأمل لتجربة الغزالي ورحلته من الشك إلى اليقين، يكتشف ذلك في حياة الغزالي الحافلة بالبحث عن الحقيقة، إذ اكتشف في التصوف ضالته متمثلة في الاستقرار والاطمئنان النفسي، الذي فقده بسبب الصراع السياسي والفكري الذي طبع عصره.

إن دعوة الغزالي إلى التصوف ليست دعوة إلى الكسل وعدم القيام بمتطلبات الحياة، وما تفرضه من التزامات. وإنما هي دعوة أخلاقية في صميمها جاءت

لتحارب إقبال الناس على الدنيا دون مراعاة للحقوق والواجبات الدينية، بل سيطرت الشهوات والتنازع بين الناس، وانتشرت أمراض النفس المختلفة، فضاعت الحقوق في مجتمع سيطر فيه القوى على الضعيف، وسادت شريعة الغاب، وغابت شريعة الحق.

لقد تصور الغزالي التصوف تزكية للنفوس المريضة، التي غلب عليها تحقيق المطالب المادية، دون مراعاة للقيم الأخلاقية، ومنه كان التصوف دعوة إصلاحية، ناتجة عن تجربة الغزالي الشخصية في محاربة الأمراض الاجتماعية والنفسية، وحتى السياسية إذ لم يستكن، بل حارب أعتى الفرق المنحرفة، والتي اتخذت من القتل والإرهاب أسلوبا لنشر مبادئها.

فالغزالي لم يهرب من المجتمع بالتصوف، لينغلق على ذاته. وإنما قدم التصوف للمجتمع كعلاج لآفاته. لقد عمل الغزالي ليكون التصوف مقبولا دينيا واجتماعيا ليس كممارسة تعبدية فحسب، بل أيضا كممارسة تربوية علاجية لأمراض النفس، وانحرافات الأخلاق، ومنه برزت براعة الغزالي في تحليل النفس، وسبر أغوارها، وتفسير أحوالها.

إذ يؤسس الغزالي التصوف السني على مجموعة من القواعد والمبادئ، وقبل أن يتكلم عن تلك القواعد يؤكد الغزالي على ضرورة الارتواء من نبع الكتاب والسنة النبوية، والتزام ما فيهما من أوامر ونواهي، ولا يكون ذلك إلا إذا شمر المريد، عن ساعد الجد، وسهر الليالي عبادة وذكرا طلبا للمراد[18].

ويحتاج في كل ذلك إلى صبر، وتدرج في درجات محبة الله، ومواصلة الذكر لتحقيق حقيقة التوحيد، ولا يتأتى ذلك إلا إذا حقق المريد القواعد العشر وهي:

القاعدة الأولى: النية الصادقة الواقعة من غير التواء، بناء على حديث النبي (ص): "وإنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى"[19].

والمراد بالنية عزم القلب الصادق على الفعل أو الترك لله، والاستمرار على ذلك، وعدم تغيير تلك النية، والقصد إلى الفعل دون ربط ذلك بأي عرض من أعراض الدنيا، والعمل دوما للحق، ولا يترك ما نواه أو عزم عليه للخلق[20].

القاعدة الثانية: إخلاص العمل لله، من غير شريك، ولا اشتراك، وعدم الرضا بغير الحق، والثبات عليه وتجنب الخلق، وكل الشبهات، والتخلق بالقناعة[21]، وقد أكد الغزالي الإخلاص بنصوص شرعية متمثلة في الأحاديث نذكر منها: "أعبد الله

كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك"[22]، وأيضا "تعِسٌ عبد الدينار"[23]، وكذلك "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"[24]، و"دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"[25]، و"كن في الدنيا كأنك غريب، أو عابر سبيل"[26].

والملاحظ أن القاعدة الثانية امتداد للأولى وشرح لها، وإذا رجعنا إلى الإخلاص عند الصوفية وجدنا البعض كالسهروردي يعتبره سرا من أسرار الله يهبه من يشاء، بل اعتبره البعض أساس التصوف.

القاعدة الثالثة: إتباع أوامر الشرع، وذلك "بموافقة الحق بالاتفاق والوفاق، ومخالفة النفس بالصبر على الفراق والمشاق وترك الهوى"[27]. وذلك بالالتزام بكل ما جاءت به الشريعة، والميل لأوامر الله، وليس لأوامر الدنيا.

القاعدة الرابعة: "العمل بالإتباع لا بالابتداع، لئلا يكون صاحب هوى، ولا يزهو برأيه زهوا فإنه لا يفلح من اتخذ لنفسه في فعله وليا"[28].

وهنا على المريد أن يتبع السنة ولا يتبع أصحاب الأهواء والفرق الضالة عن الحق، ويلتزم طريق أهل السنة.

القاعدة الخامسة: علو الهمة في إتباع السنة، وتجنب التسويف، وتأخير الأعمال، والتزام إتقان وإتمام العمل في وقته، وتجنب التشيع، والاعتزال، والابتداع، وإنما إتباع أهل السنة[29].

وفي هذه القاعدة يؤكد الغزالي ويكرر ما جاء سابقا من ضرورة إتباع السنة، فهو يبرز مذهبه وانتماءه لأهل السنة، ويؤكد أن تصوفه سنيا، داعيا إلى تجنب الفرق التي كانت تناوئ المذهب السني، خاصة الشيعة والمعتزلة معتبرهم من المبتدعة.

وهو موقف سياسي وإيديولوجي نلاحظ أن الغزالي يلتزمه في كل فلسفته الإصلاحية التي يقدمها، والتصوف مصدر من مصادر هذه الفلسفة.

القاعدة السادسة: العجز والذلة وذلك أمام قدرة الله وإرادته، وليس العجز عن العمل والكسل عن الطاعات، واحترام وتوقير جميع الخلق، وتجنب التكبر على المخلوقات، لأن ذلك تكبرا على الله، وهو إثبات الضعف والعجز، والمسكنة أمام الله[30].

القاعدة السابعة: الخوف والرجاء حقا، إذ رغم تضادهما، إلا أنهما يجتمعان في التصوف، إذ أن الخوف ضروري لحدوث الطاعة، وتجنب المعاصي ومحاربة

الشهوات يحتاج إلى خشية الله، والحذر من عقابه، والخوف هو طريق لحصول الفضائل كالعفة، والورع والتقوى والمجاهدة، ويكون ذلك بالخوف من عقاب الله، وغضبه.

أما الرجاء فهو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده، ويكون لنيل ثواب الله ورضاه، والأهم عند المتصوف هو الظفر بحب الله، والشوق إلى لقائه.

إذ يبين الغزالي في دقة أهمية الخوف والرجاء، من الناحية النفسية، بحيث يتجنب المتصوف ما يغضب الله خوفا، ويسعى إلى ما يرضيه رجاءا لمغفرته، وطلبا لثوابه، إذ يقول في ذلك: "والرجاء محمود لأنه باعث واليأس مذموم وهو ضده، لأنه صارف عن العمل، والخوف... باعث آخر بطريق الرهبة، كما أن الرجاء باعث بطريق الرغبة فإذا حال الرجاء، يورث طول المجاهدة بالأعمال والمواظبة، على الطاعات كيفما تقلبت الأحوال، ومن آثاره التلذذ بدوام الإقبال على الله تعالى، والتنعم بمناجاته، والتلطف في التملق له"[31].

القاعدة الثامنة: دوام الذكر: أي الالتزام بالورد، إما في حق الحق، أو حق العباد، فإن من ليس له ورد، فما له من الموارد إمداد... فإن النفس تنبسط لذلك جهرا وسرا، وتراعي حقوق العباد، كما يتوقع منهم خيرا وشرا، فيحب ويبغض لهم ما يحب ويبغض لنفسه إن خيرا أو شرا، ويعمل لله تعالى ما يرضى، كما يحب أن يفعل الله به ما يرضى[32].

القاعدة التاسعة: المداومة على مراقبة الله: وهي دوام العلاقة بالله، ومراقبة القلب وتعميره بذكر الله، ونفي غير الله منه.

ثم تزيد في مراقبته إلى أن تترقى إلى عين اليقين، ثم يفنى عن ذلك به، وذلك حقيقة اليقين، فيقول: ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه سبحانه وتعالى، هو القيوم على كل شيء، بقيوميته، وذلك هو الشيء القائم بأمره وقدرته، على حسب المشاهدة والمحاضرة، فتأدب مع الخلق، وعاشرهم أحسن المعاشرة[33].

القاعدة العاشرة: معرفة ما يجب الاشتغال به، أي تعلم ما يجب القيام به ظاهرا أو باطنا، وذلك بإتباع أوامر الله ونواهيه، وعدم الاستغناء عن العبادات والطاعات، وتصفية القلب من الكدورات[34].

عُد التصوف عند الغزالي نهاية المطاف لكل العلوم، فهو مصدر المعرفة الحقيقة التي هي معرفة الله، وعليه فإن طريق التربية الصحيحة يمر عبره، ولذلك

فهو المرحلة النهاية التي يسلكها المتعلم بالتحلي بالفضائل، والتخلي عن الرذائل، للوصول إلى الحق.

ومنه نستنتج أن الغزالي يقدم التصوف كأساس للتربية، ووسيلة تحقيقها المثلى، لأنه يجمع بين طرفي التربية العلم والعمل، التفكير والتدبير، النظر والممارسة، وعليه فتأسيس فلسفة التربية على التصوف عند الغزالي يعد من أهم ما يميز هذه الفلسفة التربوية التي يدعو إليها الغزالي، لأنها تربية تستهدف تصفية النفس وتهذيب الأخلاق، ورياضة الجسد، والسعي إلى المعرفة الحقة، التي تتجلى فيها الحقائق فينال صاحبها السعادة والرضا، وهو أسمى ما تسعى إليه كل الفلسفات، ونظريات الأخلاق والتربية.

الهوامش:

1 – ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، (د. ت)، ج 4، مادة صوف، ص 2528.

2 – السهروردي: عوارف المعارف، هامش إحياء علوم الدين، عالم الكتب، دمشق، (د. ت)، ج 1، ص 292.

3 – عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، (د. ت)، ص 467.

4 – عبد الفتاح محمد سيد أحمد: التصوف بين الغزالي وابن تيمية، دار الوفاء، ط. 1، المنصورة (مصر)، 2000، ص 16.

5 – المرجع نفسه، ص 17.

6 – نفسه

7 – السهروردي: المصدر السابق، ص 197.

8 – عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص 467.

9 – بدوي طبانة: مقدمة في التصوف، مطبعة كرياطة، فوترا سماراغ، إندونيسيا، (د. ت)، ص 6.

10 – عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص 516.

11 – المصدر نفسه، ص 522 – 525.

12 – أبو حامد الغزالي: المنقذ من الظلال، المكتبة العصرية، ط. 1، صيدا – بيروت 2003، ص 65.

13 – بدوي طبانة: المصدر السابق، ص 17.

14 – الغزالي: المصدر السابق، ص 67.

15 – أرنولد ألن نيكلسون: التصوف، بحث في تراث الإسلام: تأليف جمهرة من المستشرقين

بإشراف توماس أرنولد، تعريب: جرجيس فتح الله، دار الطليعة، ط. 3، بيروت 1978، ص 325 – 326.
16 – هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وآخرين، منشورات عويدات، ط. 3، بيروت 1983، ص 282 وما بعدها.
17 – البخاري حمانة: الإدراك الحسي عند الغزالي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د. ت)، ص 22.
18 – الغزالي: القواعد العشرة، المكتبة العصرية، ط. 1، صيدا – بيروت 2003، ص 119.
19 – حديث صحيح، رواه عمر بن الخطاب، صحيح البخاري، باب بدء الوحي.
20 – الغزالي: المصدر السابق، ص 121.
21 – المصدر نفسه، ص 122.
22 – حديث صحيح، رواه أبو هريرة من حديث طويل عن الإيمان، وهو جواب عن ما الإحسان؟ وهو في صحيح البخاري وكتاب الإيمان.
23 – حديث صحيح، رواه أبو هريرة، في صحيح البخاري، باب الحراسة في الغزو.
24 – حديث رواه أبو هريرة، سنن الترمذي، قال الترمذي: حديث غريب، كتاب الزهد.
25 – حديث رواه الحسن بن علي، سنن الترمذي، قال الترمذي: حسن صحيح، كتاب صفة القيامة.
26 – حديث صحيح، رواه عبد الله بن عمر، صحيح البخاري، كتاب الرقائق.
27 – الغزالي: القواعد العشرة، ص 123.
28 – المصدر نفسه، ص 124.
29 – نفسه.
30 – المصدر نفسه، ص 125.
31 – الغزالي: إحياء علوم الدين، عالم الكتب، بطلب من مكتبة عبد الوكيل الدروبي، دمشق، (د. ت)، ج 4، ص 125.
32 – الغزالي: القواعد العشرة، ص 125 – 126.
33 – المصدر نفسه، ص 126 – 127.
34 – المصدر نفسه، ص 127 – 128.

ظاهرة التصوف الإسلامي في الغرب الحديث

عزيز الكبيطي إدريسي
فاس، المملكة المغربية

يعتبر حضور التصوف الإسلامي في مختلف مناطق العالم ظاهرة جديرة بالدراسة والبحث، وقد عني الباحثون والأكاديميون بمقاربة هذه الظاهرة من مختلف الجوانب؛ فنجد على سبيل المثال من تخصص في دراسة الحضور الصوفي في الغرب الإسلامي وفي بلاد الأندلس، وهناك من اهتم بالشرق الأوسط وبلاد فارس، ومن تخصص في دراسة التصوف في إفريقيا جنوب الصحراء، لكن الحضور الصوفي الإسلامي في الغرب الحديث - أوروبا والولايات المتحدة - لم يحظ بالاهتمام الكافي، بل نكاد نعدم الأبحاث التي تغطي الأثر الصوفي الإسلامي في البلاد الأنجلوساكسونية أو حتى الفرانكفونية، ولا نعلم إلا النزر اليسير حول تطور الحركة الصوفية في هذه الجهة من العالم التي أفرزت ظاهرة إسلامية جديدة في الغرب أسماها الأكاديميون الغربيون بـ"التصوف الغربي"، هذا النوع من التصوف المتساوق إلى حد ما مع وسطه الجديد أسهم بشكل ايجابي في تحسين صورة الإسلام لدى الغربيين وفي جعل التصوف الإسلامي أداة للتواصل والحوار الكوني بين مختلف الأديان والثقافات، بالرغم من الإشكالات التي يطرحها على مستوى الهوية والاندماج.

ولعل الطريقة الشاذلية بفروعها المختلفة كان لها قصب السبق في إدخال التصوف الإسلامي إلى الغرب الذي حاول منذ بدايته التكيف مع المجتمع الغربي الذي كان يرفض مزج الروحانية بالدين، لكن جهود هؤلاء المتصوفة المسلمين سيساهم في إعادة الاعتبار للدين - لاسيما الإسلام - باعتباره الإناء الأمثل للروحانية الصحيحة المتمثلة في التصوف الإسلامي.

1 - دخول الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية إلى الغرب:

تنسب الزاوية الشاذلية الدرقاوية العلوية إلى الشيخ الجزائري أحمد بن مصطفى العلوي لقبا (والعلاوي كنية) الذي ورث سر دعوته من العارف الصوفي "سيدي محمد بن الحبيب البوزيدي" الذي ورثه بدوره من الصوفي المغربي محمد بن

قدور الوكيلي الذي أخذه عن أبي يعزة المهاجي الذي أخذها عن العارف الكبير الشيخ العربي الدرقاوي صاحب الطريقة الدرقاوية المغاربية التي انتشرت في كل أصقاع العالم؛ إذ تشير جميع الدراسات الغربية التي تحاول تأريخ ظاهرة التصوف الإسلامي في أوربا إلى أن أول اتصال غربي بالشاذلية – والذي سيكون له دور مؤثر في نشأة التصوف في الغرب – وقع في مصر عن طريق الرسام السويدي (Ivan Aguili) إيفان أغيلي[1] الذي اعتنق الإسلام سنة (1907 م) تحت اسم الشيخ عبد الهادي عقيلي، حيث أخذ النسبة الشاذلية عن طريق الشيخ عبد الرحمان عليش الكبير وهو شيخ فرع غير معروف للطريقة الشاذلية يسمى: "العربية الشاذلية". وقد عين هذا الشيخ إيفان أغيلي مقدما له بالغرب، بمعنى أنه أصبح يملك بعض السلطات لضم الغربيين إلى التصوف.

لكن نقطة انطلاق الحضور الصوفي المشرق في الغرب ستكون مع تحول المفكر الفرنسي (René Guénon) رينيه غينون إلى الإسلام وأخذه النسبة الشاذلية بواسطة إيفان أغيلي في باريس سنة (1912 م)[2]. يقول عبد الحليم محمود عن إسلامه: "أما الذي كان إسلامه ثورة كبيرة، هزت ضمائر الكثيرين من ذوي البصائر الطاهرة؛ فاقتدوا به، واعتنقوا الإسلام، وكونوا جماعات مؤمنة مخلصة، تعبد الله على يقين في معاقل الكاثوليكية في فرنسا، وفي سويسرا. فهو العالم الفيلسوف والحكيم الصوفي "رينيه غينون" الذي يدوي اسمه في أوربا قاطبة وفي أمريكا"[3]. هكذا إذن، يوضح الباحث أندريو راولينسن (Andrew Rawlinson) أن: "الوضعية قبيل انفجار الحرب العالمية الأولى هي أن الزاوية الشاذلية تتوفر فقط على عضوين[4] هما: عقيلي عبد الهادي الذي يملك سلطة تصويف الآخرين ورينيه غينون الذي يبدو أنه الوحيد الذي تصوف. عقيلي توفي سنة (1918 م) وغينون كان صوفيا منغلقا"[5].

غادر رينيه غينون فرنسا سنة (1930 م) باتجاه مصر حيث سيقضي بقية حياته هناك مستعملا اسمه الجديد الشيخ عبد الواحد يحيى ملازما لمنزله، حاضرا بعض مجالس الذكر والفكر التي كان يقيمها الشيخ سلامة الراضي شيخ الزاوية الحامدية الشاذلية، يقول الباحث فاروق نصر متولي في مدح شيخ الطريقة الحامدية الذي كان غينون من رواد مجلسه: "إنه فيلسوف صوفي استطاع بما رسمه لنفسه من منهج تميز ببراعة التعامل وعمق الإيمان وصدق العطاء ودقة

الكلمة وممارسة الحوار. كل ذلك في قمة من السمو جعلت بعض المستشرقين يحرصون على حضور مجالسه ومتابعة آرائه والاغتراف من فيض علمه، من هؤلاء الفرنسي "رينيه" الذي أسلم على يديه وسمي بعبد الواحد يحيى، وإذا علمت أنه كان عالما عرافا ضليعا في الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي، وكم كان حريصا على حضور مجالسه في الوقت الذي كان يمتنع فيه عن مقابلة الكثيرين من الصحفيين الفرنسيين والسويسريين، لتأكد لك إلى أي مدى كان تأثير الشيخ عليه وعلى غيره من المستشرقين"[6].

ظل غينون يعيش حياة صوفية منعزلة في مصر لكنه كان دائم الكتابة والنشر في مجلات غربية متخصصة مما جعل بعض الباحثين عن الحقيقة في الروحانيات الشرقية يلجأون إليه ليدلهم على الوجهة المنشودة، ولعل من أهم هؤلاء الفيلسوف والرسام السويسري (Frithjof Schuon) فريثجوف شيوون الذي أرسله غينون إلى أحمد بن مصطفى العلوي شيخ الطريقة العلوية الدرقاوية الشاذلية بمستغانم (الجزائر) حيث اعتنق الإسلام وأخذ النسبة الدرقاوية الشاذلية سنة (1932 م) تحت اسم عيسى نور الدين أحمد.

وفي سنة (1934 م)، بعد وفاة الشيخ العلوي عين فريثجوف شيوون مقدما للزاوية العلوية الدرقاوية الشاذلية في الغرب من طرف خليفة الشيخ العلوي عدة بن تونس بوثيقة مكتوبة بخط يده، وقد اعتبر أنصار شيوون هذه الوثيقة إجازة ذات دلالة خاصة لكونها تثبت مصداقية شيوون وشرعيته الروحية في تأسيس الزاوية الدرقاوية العلوية في الغرب، التي ستتخذ أبعادا مثيرة جدا باستقلالها التام عن مركزها في مستغانم بالجزائر، وتحولها إلى "الزاوية المريمية" فيما بعد. في حين ضعف البعض من مضمون تلك الوثيقة معتبرا إياها مجرد وثيقة عادية لا تعطي شيوون أي إذن خاص في الدعوة لنفسه أو لغيره. وأن الدعوة إلى الإسلام الواردة في الوثيقة هي دعوة عامة، يقول مارك سيدغويك في هذا الشأن: "في الحقيقة، كل الأمور التي أذن فيها شيوون هي أمور لا تحتاج إلى إذن، وهي مفروضة على كل المسلمين كيفما كانوا. من ثمة؛ فالشهادة هي في شكل تعيين ولكن بدون مادة. إنه لمن الصعب التفكير في السبب الذي جعل بن تونس يصدر مثل هذه الوثيقة الفارغة باستثناء أنه، ربما، استجاب تكتيكيا لطلب الإجازة الذي لم يكن يرغب في الإذعان له"[7].

2 – الفرع الغربي للزاوية:

أسس شيوون بعد عودته إلى الغرب ثلاث زوايا في كل من: (آميين Amiens، باريس Paris، وبازل Basel) باسم "الزاوية الدرقاوية العليوية".

في هذه الفترة وجد غينون حليفا له، لم يكن غينون مقدما لأية زاوية بمعنى لا يمكنه إعطاء النسبة الصوفية للآخرين، لكنه وجد في شيوون ما كان يطمح إليه فأصبح يرسل إليه الغربيين الذين قرؤوا كتبه ومقالاته وجاؤوه قاصدين الإرشاد الروحي، وشيوون الذي كان مجهولا تماما في ذلك الوقت وجد نفسه مع عدد قليل من الأتباع ولكنه عدد وازن.

في سنة (1934 م) فقط أصبح ممكنا الحديث عن الفرع الغربي للشاذلية الدرقاوية أو بتعبير أدق العلوية الدرقاوية ملهما من طرف الفرنسي غينون، ومقادا من طرف السويسري الألماني شيوون، ومشكلا كلية من مريدين غربيين.

سيستقطب هذا الفرع بعد ذلك عددا من كبار المستشرقين، كان من أبرزهم تيتوس بوركهاردت الذي دخل التصوف في المغرب سنة (1930 م) سالكا سبيل أحد فروع الدرقاوية، وقد كانت مساهمته رائدة في مجال التأليف حيث خط كتابا هاما سماه: "مدخل إلى العقيدة الصوفية" كما ترجم "الرسائل الدرقاوية" للشيخ العربي الدرقاوي، وكانت له إسهامات غنية في الفن والخط والعمارة الإسلامية. بالإضافة إلى مواظبته على نشر الفكر الصوفي التقليدي في مجلة: "دراسات تقليدية" (Etudes Traditionnelles).

كان كل هذا يحدث في صمت دون دعاية جهرية وذلك لأنه "لم يكن منتصف الثلاثينات وقتا مناسبا للدعاية للنفس في عدة أجزاء من أوروبا"[8] بفعل الواقعين السياسي والديني المتأزمين وقتئذ. بالإضافة إلى انتشار التحامل ضد الإسلام والأحكام المسبقة المشينة التي كانت تشمل كل من يدافع عنه فبالأحرى من يعتنقه ويتأثر بروحانيته محاولا نشرها في الغرب.

بحلول سنة (1939 م) كانت الحلقة الصوفية للفرع الدرقاوي الشاذلي في الغرب تضم حوالي مئة صوفي درقاوي مؤطرة فكريا بكتابات غينون ومقادة روحيا بواسطة فريثجوف شيوون. "ظلت الأمور هادئة طيلة الحرب العالمية الثانية، كما يمكن توقعها، لكن سنة (1946 م) وعلى إثر وفاة الشيخ عدة بنتونس، شيخ العلوية الدرقاوية بمستغانم، أعلن فريثجوف شيوون شيخا لها من طرف مريديه الذين كانوا

غربيين فقط"[9].

بغض النظر عن شرعية هذه المبايعة، وهل يحق للمريدين رفع شخص ما إلى مرتبة المشيخة دون أن يكون له إذن خاص من شيخه؟ فإن دلالة رفع شيوون إلى مقام الشيخ يعني أنه: "صار بإمكانه الآن أن يعين مقدمين خاصين به بينما قبل هذا الوقت كان هو نفسه مقدما، أعرف اثنين منهم: الشيخ ميشيل فالسان[10]، روماني اشتغل في القسم الدبلوماسي في باريس ورئيس زاوية باريس، ثم الشيخ أبو بكر سراج الدين (مارتن لينغز) الذي كان مقدم شيوون في بريطانيا.

وهكذا، صارت العلاقة بين رينيه غينون وشيوون إلى التصدع بالتدريج، من جهة بسبب رغبة مريدي شيوون لرفعه إلى مقام أعلى من غينون، حيث كانوا يريدون من غينون أن يصبح مقدم شيوون في مصر، ومن جهة أخرى بسبب معارضة غينون لما كان يعتبره ازدياد الاصطفائية[11] في تعاليم شيوون"[12].

يضاف إلى ذلك التوجه التدريجي نحو التحلل من الشريعة الإسلامية الذي أصبح يبديه شيوون نحو بعض الشعائر، كترخيصه لأتباعه الإفطار في رمضان وشرب الخمر أمام الملأ لتجنيبهم شكوك الآخرين في إسلامهم والذي كان، في اعتقاده، يتسبب لهم في المعاناة في وسطهم المتحامل على الإسلام، لكن مثل هذا الموقف كان موضوع سخرية من طرف بعض أتباعه كميشيل فالسان مقدمه في باريس[13]، وموضوع انتقادات حادة من طرف رينيه غينون.

بحلول سنة (1949 م) كان كل واحد من الرجلين، غينون و شيوون، قد ذهب في طريق مستقل تماما عن الآخر؛ ظل غينون ممارسا صوفيا مسلما تابعا "للشاذلية الحامدية" يعيش منعزلا بمصر، مكرسا جميع كتاباته لشرح الفلسفة "التقليدية"[14] التي كان رائدها الأول فوسمت باسمه بعد ذلك فأصبحت تعرف بـ"الغينونية"[15]. في حين واصل شيوون الانحراف بالفرع العلوي الدرقاوي إلى صيغة صوفية جديدة تستمد تعاليمها الروحية الغيبية من مريم العذراء، مؤسسا بذلك "الزاوية المريمية العليوية الدرقاوية"[16].

أما بالنسبة للشيخ مصطفى (ميشيل فالسان) الذي كان مقدم شيوون في باريس؛ فهو سينشق بدوره عن شيوون في الوقت الذي انفصل فيه هذا الأخير عن غينون وأعلن استقلاله واستقلال مجموعته عن زاوية شيوون. ولا نعرف الشيء الكثير عن المسار الذي صارت فيه مجموعته إلا أن الأكيد هو حفاظه على توجهه

الإسلامي الخالص. إذ كان معروفا بتشدده في المحافظة على كل الشعائر الإسلامية، فهو "بالإضافة إلى حضوره صلوات الجمعة في المسجد وعنايته الدقيقة بشعيرة الصلاة والصيام، كان يقضي ساعات يوميا في صلاة النوافل، كما حج إلى مكة مرتين لأداء فريضة الحج سنة (1965 م)، وللعمرة سنة (1974 م). كان يتبع التأويل الدقيق الممكن للشريعة، حريصا على تلقين أبنائه الصلاة في سن السابعة، وقد صام ابنه محمد شهر رمضان وهو في الخامسة من عمره"[17].

كانت حياة ميشيل فالسان شبيهة إلى حد بعيد بحياة أولياء الله المتصوفة؛ إذ كان متواضعا زاهدا في الدنيا، معرضا عن الدعوات الكثيرة الموجهة إليه لإلقاء محاضرات خشية التعلق بحب الظهور. "كانت ممارسته مشيدة كلية على نموذج النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) وعلى أعمال ابن عربي"[18].

لكن بعد وفاته سوف ينقسم أتباعه الذين كان عددهم يقارب المائة إلى عدة مجموعات؛ فمع "نهاية القرن العشرين ظلت ثلاث من هذه المجموعات نشيطة في أجزاء مختلفة من فرنسا، وكان شيوخ هذه المجموعات الثلاث ينسبون أنفسهم وأتباعهم إلى زوايا صوفية نظامية في العالم العربي: إحداهما فرع الزاوية العلوية في دمشق، الأخرى هي الزاوية الأكثر انتشارا في وقتها في سوريا وهي فرع النقشبندية التي يقودها مفتي دمشق، والثالثة ترتبط بفرع درقاوي في شمال إفريقيا"[19].

3 - خاتمة:

اتخذت ظاهرة التصوف الإسلامي في الغرب منذ بداياتها الأولى بعدا فلسفيا كونيا مع الزاوية الكونية لعنايات خان، وذلك قصد الانسجام مع الواقع الفكري والسياسي الذي كان سائدا في الغرب خلال القرن العشرين الميلادي، والذي كان ينظر إلى التصوف بمعزل عن الدين الإسلامي، هذا الرأي سرعان ما اصطدم بحقيقة التصوف الإسلامية التي برزت مع تأسيس فروع غربية للزاوية الشاذلية الدرقاوية، يقول الباحث مارك سيدغويك في هذا السياق: "كان الاعتقاد السائد في الغرب خلال القرن العشرين الميلادي أن التصوف هو شيء منفصل عن الإسلام، لكن من الجدير أن ندرك أن هذا الرأي هو غربي خالص... ففي الجزائر، كما في أماكن أخرى من العالم الإسلامي لا ينفصل التصوف عن الإسلام؛ فالصوفية هم بالتحديد مسلمون والممارسات الدينية للصوفي ترتكز على الاحتراز في مراعاة

الشريعة"[20]؛ "فالتصوف هو طريق داخل الإسلام، وإذا ما فصلناه عن هذا المعنى فإنه يصبح شيئا مختلفا جدا"[21].

هكذا، أدت الطرق الشاذلية الغربية بفروعها المختلفة، دورا رائدا في تغيير نمط الفكر الصوفي السائد في الغرب لتنحو به وبالتدريج نحو المسار الإسلامي المتأثر بعمق التجربة الصوفية الموجودة في العالم الإسلامي، وقد كان الفرع الغربي للطريقة العلوية الدرقاوية من أوائل الطرق الصوفية الإسلامية التي استطاعت أن تطبع الساحة الفكرية والفلسفية في الغرب ببصماتها الخاصة، ممهدة السبيل أمام ظهور تنظيمات صوفية إسلامية أخرى كالحبيبية الدرقاوية والبودشيشية القادرية التي سيكون لها تأثير خاص في الأوساط الغربية.

الهوامش:

1- إيفان غوستاف أغيلي "عبد الهادي"، (1896 م – 1917 م)، كان رساما من المدرسة السويدية، قدم إلى باريس من أجل توسيع خبرته وأبحاثه. اعتقلته الشرطة الفرنسية بجريمة إيوائه أحد الفوضويين، فأتاح له الحبس فسحة من فراغ درس فيها مختلف العقائد الدينية وتعلم اللغتين العبرية والعربية. وفي العام (1905 م)، سافر إلى مصر، حيث التقى الشيخ عبد الرحمن عليش. وفي الجامع الأزهر، اعتنق أغيلي الإسلام على يد الشيخ المذكور متصوفا وتسمى باسم عبد الهادي.

2 – هناك من يذهب إلى أن رينيه غينون أسلم على يدي شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية، ينظر ذلك في كتاب العارف بالله سيدي سلامة الراضي رضي الله عنه، لفاروق نصر متولي وهبة.

3 – عبد الحليم محمود: قضية التصوف، دار المعارف، القاهرة 1999 م، ص 300.

4 – يذكر "مارك سيدغويك" غربيا ثالثا تصوف قبل غينون وهو "الرسام والمستشرق الشهير "إيتيان ديني" الذي زار الطريقة الرحمانية في بوسعادة بالجزائر سنة (1884 م) حيث استقر هناك وأصبح مسلما سنة (1913 م)، وعلى عكس "ايبرهاردت" و"عقيلي" يبدو أن "ديني" (Dinet) أصبح مسلما ملتزما مواظبا على أداء فرائض الصلاة والحج لكنه ظل أوروبيا رغم إسلامه دائم الذهاب إلى فرنسا وعرض لوحاته في باريس أكثر من ذي قبل". ينظر:

Mark Sedgwick: European Neo-Sufi Movements in the Interwar Period, in Islam in Europe in the Interwar Period: Networks, Status, Challenges, Nathalie Clayer and Eric Germain, Eds. Forthcoming London: Hurst.

5 – Andrew Rawlinson: A History of Western Sufism, DISKUS, vol 1, no 1, 1993, pp. 45 – 83.

6 – فاروق نصر متولي وهبة: العارف بالله سيدي سلامة الراضي رضي الله عنه الفيلسوف

والصوفي والشاعر والأديب، ط. 1، 1409 هـ - 1988 م.

7 - Mark Sedgwick: Traditionalist Sufism, in ARIES 22, (1999), p. 5.

8 - Andrew Rawlinson: op. cit., pp. 45 - 83.

9 - Ibid.

10 - "ميشال فالسان المتوفى سنة (1974 م)، كان في الأصل دبلوماسيا من رومانيا مقيما بباريس، وكان أول الدارسين لكتابات الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في الغرب وأعماله ما تزال إلى الآن في انتشار واسع. شغل منصب مدير دراسات الأديان من 1961 إلى 1974 وكان شيخ طريقة مستقلة بباريس". ينظر، الإشعاع الروحي للشيخ أحمد العلوي على الغرب، مقال للباحث الفرنسي المعاصر إيريك يونس جوفروا، ترجمه إلى العربية درويش العلوي.

11 - الاصطفائية أو الانتخابية: "نزعة ترمي إلى الجمع بين آراء ومذاهب فلسفية أو لاهوتية مختلفة، ومحاولة التأليف بينها لتكون مذهبا واحدا، ومن أمثلة ذلك مذهب مدرسة الإسكندرية قديما، ومذهب فيكتور كوزان حديثا. وكان أنصار هذه النزعة يذهبون إلى أن تاريخ الفلسفة استوعب الحقائق كلها، وأن الأول لم يترك للآخر شيئا، وحسب الفيلسوف أن يوفق بين العناصر السابقة، ويضم بعضها إلى بعض. ينظر ذلك في المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، عالم الكتب، بيروت 1399 هـ - 1979 م، ص 24.

12 - Andrew Rawlinson: op. cit., pp. 45 - 83.

13 - Mark Sedgwick: Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century, Oxford University Press, 2004, p. 126.

14 - التقليدية (Traditionalisme): "نزعة ترمي إلى الاستمساك بالماضي ومعارضة التطور والتجديد، ويذهب التقليديون إلى أن التعاليم النقلية أساس المعرفة واليقين". انظر، المعجم الفلسفي، ص 52.

15 - هناك دراسات وافية حول الفلسفة الغينونية قام بها الباحث الأمريكي "مارك سيدغويك" لعل أهمها الآن هو كتابه باللغة الانجليزية: "ضد العالم المعاصر- التقليدية والتاريخ الفكري السري للقرن 20 م".

16 - Mark Sedgwick: op. cit., pp. 147 - 160.

17 - Ibid., p. 133.

18 - Ibid., p. 135.

19 - Ibid., p. 136.

20 - Ibid., p. 65.

21 - Mark J. Sedgwick : Le Soufisme, Traduit de l'anglais par Jean-François Mayer, Les Editions du Cerf, 2001, p. 91.

بين الزهد والتصوف

د. شعيب مقنونيف
جامعة تلمسان، الجزائر

يصعب تحديد تعريف جامع للتصوف كما يحدث مع الموضوعات الأخرى ومثله في ذلك كمثل الفلسفة التي تضاربت الآراء في شأن تعريفها تضاربا شديدا لما يستقر حتى الآن.

ولعل مما يزيد هذه الصعوبة بالنسبة للتصوف ارتباطه بالفلسفة من قديم، في قول معرف الكرخي (ت 200 هـ): "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"، وهو تعريف شبيه بعبارة للكندي في تعريف الفلسفة نصها أنها "علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة لإنسان". من هنا يتبين أن ارتباط التصوف بالحقائق وهي أساس الصعوبة في تعريف الفلسفة، فقد وضع في هذا السبيل صعوبة تعرقل الوصول إلى تعريف محدد للتصوف لأنه مرتبط بصعوبة تعريف الفلسفة أولا، وأخيرا، هذه ناحية.

وأمر آخر يزيد في صعوبة الوصول إلى تعريف محدد للتصوف هو أن من مارس هذا المشرب إنما فعل ذلك وفي عرفه أنه مجموعة من الحالات النفسية، وربما النوبات العصبية، ومواقف يفقد فيها الإنسان توازنه النفسي، وربما كثيرا ما غاب عن حسه.

فحالات مثل هذه يصعب تعريفها وتحديدها لأنها أولا، وقبل كل شيء، ينبغي أن يحس بها وتدرك ثم توصف ليتيسر لمن يتصدى لهذه المهمة أن يقوم بها عن بينة؛ ثم إن الصوفية أنفسهم يسمون هذه الظواهر النفسية بالأحوال ويعبرون عنها بالتغير الشديد في عباراتهم التي تقول: "لو لم تحل ما سميت حالا". وأمور مثل هذه في عدم الثبات تورث أوصافا متفرقة يصعب الجمع بينها وربما أوهمت القارئ أن التصوف نوع من التغير العاطفي الشاذ أو حالة من حالات الغيبة عن الوعي وربما جاز لبعضهم أن يصفوه بالجنون المؤقت.

وشيء ثالث يعقد هذه المسألة هو أن كيان التصوف العملي والنظري قد أصابه تطور سريع منذ ظهوره في بداية القرن الثالث الهجري إلى أن وصل إلى

أوجه في القرن السابع الهجري بحيث بدا لنا في كل قرن وكأنه موضوع جديد له تمام الاستقلال عن صورته في القرن الذي سبقه، فتصوف القرن السادس الهجري مثلا يبدو في صورة فلسفية بحتة تستمد عناصرها من الأفلاطونية الحديثة والغنوصية كما في حكمة الإشراق للسهروردي، وهو في القرن الخامس الهجري مزاج من الزهد الشديد وعلم الكلام والفلسفة التي أخذت تتسرب إليه في إبانه، وبلغت هذه أوجها على يد ابن سينا الذي كان في مرحلة من حياته صوفيا كاملا بنفسه. وهكذا إذا تقدمنا في الزمان أو تأخرنا فيه وجدنا الطابع العام للتصوف في تغير مستمر، خصوصا إذا بلغ بنا الأمر القرون المتأخرة والعصر الحاضر حين فقد التصوف أصالته وصار في المشرق على الأقل، مجموعة من الأفكار الساذجة مقرونة بمظاهر مادية يعدها الصوفية المحدثون كرامات وخوارق تتصل بصدق توجههم أو ثبات قدمهم في التصوف وصدورهم عن جوهره بوصفه الإنسانية الكاملة.

إن الزهد، هو العزوف عن لذائد الدنيا ومتاعها، والتقرب من الآخرة، ورجاء نعيمها. ولذلك كان يرى بعض أقطاب التصوف، مثل الحلاج[1] أن العز بالزهد و ترك الدنيا، وذلك في قوله[2]:

عليك يا نفس بالتسلي   العز بالزهد والتخلي

ويفرق القدامى بين الزهد والتصوف من حيث إن الصحابة والتابعين وتابعيهم، على الرغم من عكوفهم على العبادة، وزهدهم في الدنيا، فلا يمكن إطلاق اسم "الصوفية" عليهم؛ بحكم "أن المسلمين بعد رسول الله (ص) لم يتسم أفضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله (ص)، إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس، ممن لهم شدة عناية بأمر الدين، الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكل طريق ادعوا أن فيهم زهادا، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[3].

وفي معرض مآخذ ابن الجوزي على أبي نعيم الأصفهاني، في حليته، ذكر "إضافة التصوف إلى كبار السادات، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن

وشريح[4] وسفيان وشعبة ومالك والشافعي وأحمد، وليس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف؛ فإن قال قائل: إنما عنى به الزهد في الدنيا وهؤلاء زهاد، قلنا: التصوف مذهب معروف عند أصحابه ولا يقتصر فيه على الزهد، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه"[5].

فالفرق، إذن، بين الزهد والتصوف، مما يجعلنا في غنى عن إبانته، والإفاضة فيه. ولكن ما هي البذور الأولى لنزعات التصوف؟ ذلك ما نعرض له حينا مع زارعها الحسن البصري (ت 110 هـ) الذي يعد أهم شخصية زاهدة واعظة. ذلك أنه هو الذي مكن الخوف من القلوب في حركة التعبد في النصف الثاني من القرن الأول الهجري؛ إنه "قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده...، وكان، رضي الله عنه، إذا جلس يجلس كالأسير، فإذا تكلم يتكلم كلام رجل قد أمر به إلى النار"[6].

وانعكس ذلك في نفوس الناس، وبلغ الخوف منهم مبلغا كبيرا؛ حتى قال سفيان الثوري، فيما بعد: "ما أطاق أحد العبادة ولا قوي عليها إلا بشدة الخوف"[7].

وقد أراد الحسن البصري أن يضع مجموعة من القواعد التنظيمية للتنسك والتعبد؛ نقرأ فيها البذور الأولى لنمط جديد في الحياة الروحية؛ يتبدى ذلك في بعض أقواله مثل:

- "وددت أن أكلت أكلة تصير في جوفي مثل الآجرة. فإنه بلغنا أنها تبقى في الماء ثلاث مئة سنة".
- "إذا أراد الله بعبد خيرا في الدنيا لم يشغله بأهل ولا ولد".
- "إذا أراد الله بعبد خيرا أمات عياله، وخلاه للعبادة"[8].

فنزعات التصوف، بهذا، زارع بذورها، هو الحسن البصري لأنه "هو الذي وضع علم القلوب الذي نما، بعد ذلك على أيدي غيره من الصوفية"[9].

هذا العلم هو الذي بدأ يميز طائفة العباد في الظهور، ويتخذ لها بعض الأسماء، منها اسم "القراء"[10] الذين كان لهم مراكز خاصة بهم أهمها البصرة.

وبعد أن كان الزهد، في القرن الأول، انصرافا عن متع الدنيا وزخرفها، صار له مدلول آخر في القرن الثاني؛ يعني طهارة النفس، ونقاء القلب وصفاءه، والإخلاص لله. ومن ثم حلت الطقوس التعبدية المرتبة الثانية بعد أن كانت في المرتبة الأولى.

بيد أن هذه الطهارة، وهذا النقاء، لا يتمان إلا بالعبادة، ورياضة النفس وتهذيبها، وكفها عن أهوائها بالخلوة والسياحة والصوم، وقلة الطعام وما إلى ذلك من كبح لجماحها، وكسر لرغباتها.

يقول مالك بن دينار[11]: "الناس يقولون: مالك بن دينار زاهد. إنما الزاهد عمر بن عبد العزيز الذي أتته الدنيا فتركها"[12].

وكان من مظاهر الزهد في القرن الثاني أيضا، أن لبس كثير من النساك الزهاد المسوح، ومشوا في الأرض سائحين "كأنهم يفتشون عن حاجة فلا يجدونها أو كأن نزعة النفس اللاهوتية الفلسفية الحائرة المتوثبة قد وجدت دواءها في هذه الرحلات الطويلة العديدة التي تكاد لا تنتهي"[13].

ومما شغل الزهاد به، في هذا القرن، الإقامة في الثغور، تطوعا وإيثارا، بغية الترويض. وكان هذا طريقا إلى نشوء فكرة الرباط لدى الصوفية المتأخرين.

على أن من القواعد الهامة التي انبنى عليها الزهد في هذا القرن أيضا، قاعدة التوكل[14]. وقد تنافس فيه الزهاد وتباروا، حتى صار لكل واحد منهم فيه مذهب خاص به؛ فشقيق البلخي، مثلا كان له مذهب في التوكل[15]، وأبو نواس كذلك، فها هو يحث في إحدى زهدياته، على التقوى، مصدرا قوله بالتوكل[16]:

فعلى الله توكل   وبتقواه تمسك

وثمة قاعدة أخرى هي الرضا الذي يعد نهاية التوكل، و"باب الله الأعظم، وجنة الدنيا، ومستراح العابدين"[17].

إن كلا من التوكل والرضا مهدا الطريق لظهور ما يعرف بالحب الإلهي في القرن الثالث الهجري. والحب تكلم عنه جميع الصوفية؛ "لأن هذه الحال هي الفيصل بينهم، وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعا في الثواب، وخوفا من العقاب، ولا يستقيم حال المتصوف إلا إن خلص من دنياه وأخراه، فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب"[18].

ومن بواكير ما تم في الشعر الصوفي، ما كان يسمعه الجنيد كثيرا من إنشاد أبي الحسن سري السقطي[19]، لهذه الأبيات[20]:

ولما ادعيت الحب قالت كذبتني
فما لي أرى الأعضاء منك كواسيا

فمـا الحـب حتـى يلصـق الظهـر

وتـذبل حتـى لا تجيـب المناديـا

وتنحـل حتـى لا يبقـى لـك الهـوى

سـوى مقلـة تبكـي بهـا وتناجيـا

وقد سأل السري الجنيد عن المحبة فقال له: "قال قوم هي الموافقة. وقال قوم: هي الإيثار، وقال قوم: كذا وكذا فأخذ السري جلدة ذراعه ومدها فلم تمتد، ثم قال: وعزته لو قلت إن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت"[21].

ومن بليغ الشعر في الرقة والنحول قول محمد بن عبد الكريم الفندلاوي الفاسي المعروف بابن الكناني، أحد مشائخ محي الدين بن عربي[22]:

وما أبقى الهوى والشوق مني	سوى نفس تـردد فـي خيـال
خفيـت عـن المنيـة أن ترانـي	كـأن الـروح منـي فـي محـال

ومن هنا بدأ التصوف في الترسخ، مذهبا يعرفه أربابه، وخاصة بظهور الطرق الصوفية[23] التي تشترط جميعها "اتخاذ الشيخ ومعرفة النفس والجهاد أو المجاهدة، ففي اللغة معناها المحاربة، وفي الشرع محاربة أعداء الله، في اصطلاح الصوفية محاربة النفس الأمارة بالسوء، وتحصيلها ما شق عليها مما هو مطلوب شرعا"[24].

ويعود تاريخ نشأة الطرق الصوفية وتكونها، حسبما حدده أحد الدارسين[25]، إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين. بينما يرى دارس آخر[26] أن هذه الطرق نشأت بداية من القرن الثالث إلى السابع الهجريين، ومن هنا تفرعت.

ومهما يكن، فإن أهم عامل في نشأة الطرق الصوفية هو العامل الثقافي؛ فقد شهد القرن الثالث الهجري تطورا ثقافيا ملحوظا؛ إذ ظهرت فيه الترجمة من الثقافات الأخرى، كالهندية والفارسية واليونانية، بتشجيع من الخليفة المأمون[27].

أما عوامل اختلاف الطرق وتعددها فلها أسباب؛ منها اختلاف مشائخها في فهم النصوص الدينية؛ وبخاصة القرآن الكريم، والاختلاف في تنظيم المراسيم التعبدية، وكذلك التباين في طرق ترويض النفس[28].

يقول يحي بن معاذ (ت 258 هـ) معرفا ببعض الطرق: "إذا رأيت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أنه على طريقة التقوى، وإذا رأيته يحدث بآيات الله فاعلم أنه

على طريقة الأبدال[29]، وإذا رأيته يحدث بآلاء الله فاعلم أنه على طريقة المحبين، وإذا رأيته عاكفا على ذكر الله فاعلم انه على طريقة العارفين"[30].

الهوامش:

1 – هو الحسين بن منصور، يكنى أبا المغيث. نشأ بواسط، وقيل بتستر. وقدم بغداد فخاط الصوفية، وصحب من أقطابهم الجنيد، وأبا الحسين النوري، وعمر المكي. انظر، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة الخانجي، القاهرة 1936، ج 8، ص 112.

2 – الحسين بن منصور الحلاج: الديوان، نشر لويس ماسينيون، الجريدة الآسيوية (ja)، المطبعة الوطنية بباريس، جانفيه – مارس 1931، ص 81.

3 – القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت 1955، ص 7 – 8.

4 – هو شريح بن الحارث الكندي، من أشهر القضاة الفقهاء (ت 78 هـ).

5 – ابن الجوزي: صفة الصفوة، تحقيق محمد فاخوري، مطبعة الأصيل، ط. 1، حلب 1969، ج 1، ص 25.

6 – الشعراني: الطبقات الكبرى، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1954، ج 1، ص 29.

7 – أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقة الأصفياء، دار الكتاب العربي، ط. 2، بيروت 1967، ج 6، ص 362.

8 – الشعراني: المصدر السابق، ج 1، ص 29 – 30.

9 – عبد الحكيم حسن: التصوف في الشعر العربي، نشأتاه وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، مطبعة الأنجلو المصرية، 1954، ص 39.

10 – أبو نعيم الأصفهاني: المصدر السابق، ج 1، ص 305.

11 – المصدر نفسه، ج 2، ص 357 – 389.

12 – نفسه.

13 – د. عبد النور جبور: نظرات في فلسفة العرب، ط. 1، بيروت 1945، ص 231.

14 – "قال سهل بن عبد الله: أول مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف شاء، لا يكون له حركة ولا تدبير. وقال حمدون: التوكل هو الاعتصام بالله تعالى... شرط التوكل ما قاله أبو تراب النخشي، وهو طرح البدن في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطي شكر، وإن منع صبر". انظر، القشيري: الرسالة القشيرية، ص 76.

15 – أبو نعيم الأصفهاني: المصدر السابق، ج 10، ص 283.

16 – أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط. 2، القاهرة 1960، ج 3، ص 178.

17 – أبو نعيم الأصفهاني: المصدر السابق، ج 6، ص 156.
18 – أحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1970، ج 1، ص 244.
19 – خال الجنيد وأستاذه، صاحب معروف الكرخي وتتلمذ عليه. وهو أول من تكلم ببغداد عن التوحيد وحقائق الأحوال كان أوحد زمانه ورعا وعلما بالسنة والتوحيد. توفي، على الأرجح، (عام 258 هـ). انظر، أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، القاهرة 1953، ص 48.
20 – ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت)، ج 2، ص 127.
21 – ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة 1948، ج 2، ص 102.
22 – عبد الله كنون: أدب الفقهاء، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج 41، أبريل 1966، ج 2، ص 250.
23 – التي يعد تأسيسها "تحولا هاما في التصوف المغربي، وفي دوره الاجتماعي، وكانت أولاها طريقة أبي عبد الله محمد الجازولي". انظر، د. عبد الحميد حاجيات: سيدي الهواري شخصيته وتصوفه، مجلة الثقافة، عدد 88، س 15، يوليو – أغسطس 1985، ص 87.
24 – أحمد توفيق عياد: المصدر السابق، ج 2، ص 276.
25 – انظر، د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. 2، 1984، ص 111 – 112.
26 – انظر، د. مقداد يالجن: فلسفة الحياة الروحية، منابعها ومشاربها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية، دار الشروق، 1985، ص 94.
27 – المصدر نفسه، ص 96.
28 – المصدر نفسه، ص 99 – 105.
29 – "هم سبعة رجال، فمن سافر عن موضعه وترك جسدا على صورته، حيا بحياته، ظاهرا بأعمال أصله بحيث لا يعرف أحد أنه فقد وهو البدل لا غير". انظر، عبد المنعم الحفني: معجم المصطلاحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت 1980، ص 32.
30 – رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، القاهرة 1956، ص 20.

مفهوم الحب والكراهية
بين النص الفلسفي والنص الصوفي

د. عبد الله موسى
جامعة سعيدة، الجزائر

تعد "خبرة الحب" لدى الإنسان من أهم الخبرات الخلقية والروحية وأخطرها في حياة الإنسان. لأننا حينما نتجه بمحبتنا نحو شخص ضعيف أو مريض أو فقير، فإن ما نحبه لدى هذا الشخص لا يمكن أن يكون هو ضعفه أو مرضه أو فقره، بل هو شيء آخر يكمن وراء ذلك، ويخلع على هذا كل ما له من قيمة. ومن هنا فإن المحبة تكتسي طابعا إيجابيا يتمثل في بذل الذات بأسرها من أجل إنقاذ "إنسانية" ذلك الشخص المعذب الذي ينطوي في ذاته على شيء جدير بالبقاء وليس التفاني في خدمة أي إنسان شقي أو ضعيف أو محتاج سوى مجرد تقديس أو احترام للإنسانية التي تمثل قيمة في حد ذاتها.

وليس من شك في أن الحب فضيلة ايجابية. لأنه في جوهره إثبات وإحياء وبناء. حتى وإن كانت كلمة حب تدل على دلالة عاطفية أو وجدانية. إلا أنها في الأصل ميل إيجابي ونزوع عملي يتجلى في تحول الاهتمام من الأنا إلى الأنت وبالتالي الحب أولا هو نية واتجاه وسلوك. في حين إن الكراهية في جوهرها إنكار وإفناء وهدم.

1 – في النص الصوفي:

لقد ارتبط الحب بالتصوف عند كثير من المسلمين، هذا الارتباط نشأ في أذهانهم من تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة، أو باطن وظاهر، فالحقيقة والباطن في مصطلحهم هو التصوف، والشريعة والظاهر هي العبادات الظاهرة، ولما كانت المحبة من أعمال الباطن، كان من الطبيعي أن تدخل ضمن دائرة التصوف، أكد هذا الارتباط حرص المتصوفة على الاشتهار بلقب أهل المحبة والنسبة إليها، فكيف استأثر التصوف بمقام المحبة، بل بمقامات القلوب؟ على اعتبار أن العنصر العرفاني في الحب هو أكثر العناصر غموضا وأعسرها تمييزا.

أما عنصر التوحيد فهو أنصع فكرة في المعرفة الصوفية وأرقى سلم إلى

مستوى الحب المطلق. فلم يكن التوحيد الصوفي دعوة فلسفية إنما كان نمطاً للحياة والمعرفة الصوفية تعكس العالم الأسمى. فالتجربة الصوفية تفوق، لأنها تذيب الفواصل وتقود الإنسان إلى أسمى درجات الحب وهو الخير المطلق. فالحب حركة دافعة أخرجت الكون من العدم ووسيلة كشف للمعرفة الإلهية. إنه منحة إلهية. وقد ابتدع الإنسان الحب لفرط إيمانه بالحياة، وبالحب اهتدى إلى الله. لهذا يعد مذهب الصوفية إنساني. قائم ولا يزال على تغيير الحياة الفكرية بالتجربة الروحية وجعل القلب الإنساني عرشاً للرحمة والمحبة والتسامح.

لقد جاء في الخبر "إذا أحب الله تعالى عبداً ابتلاه فإن صبر اجتباه فإن رضي اصطفاه"[1]. وقال بعض العلماء إذا رأيتك تحبه ورأيته يبتليك فاعلم أنه يريد أن يصافيك. وقال بعض المريدين لأستاذه: قد أطلعت بشيء من المحبة، فقال: يا بني هل ابتلاك بمحبوب سواه فآثرت عليه إياه؟ قال: لا، قال: فلا تطمع في المحبة فإنه لا يعطيها عبداً حتى يبلوه. وقد قال رسول الله (ص): "إذا أحب الله تعالى عبداً جعل له واعظاً من نفسه وزاجراً من قلبه يأمره وينهاه"، وقد قال: "إذا أراد الله تعالى بعبد خيراً بصره بعيوب نفسه"، فأخص علاماته حبه لله تعالى فإن ذلك يدل على حب الله تعالى له[2].

وأما الفعل الدال على كونه محبوباً فهو أن يتولى الله تعالى أمره ظاهره وباطنه سره وجهره فيكون هو المشير عليه والمدبر لأمره والمزين لأخلاقه والمستعمل لجوارحه والمسدد لظاهره وباطنه والجاعل همومه هماً واحداً والمبغض للدنيا في قلبه والموحش له من غيره والمؤنس له بلذة المناجاة في خلواته والكاشف له عن العجب بينه وبين معرفته. فهذا وأمثاله هو علامة حب الله للعبد. وإذن محبة الله للعبد تقريبه من نفسه بدفع الشواغل والمعاصي عنه وتطهير باطنه عن براثن الدنيا ورفع الحجاب عن قلبه حتى يشاهده كأنه يراه بقلبه. وأما محبة العبد لله فهو ميله إلى إدراك هذا الكمال الذي هو مفلس عنه فاقد له، فلا جرم يشتاق إلى ما فاته، وإذا أدرك منه شيئاً يلتذ به، والشوق والمحبة بهذا المعنى محال على الله تعالى. فإن قلت: محبة الله للعبد أمر ملتبس فبم يعرف العبد أنه حبيب الله؟ فأقول: يستدل عليه بعلاماته. وقد قال (ص): "إذا أحب الله عبداً ابتلاه فإذا أحبه الحب البالغ اقتناه" قيل: وما اقتناه؟ قال "لم يترك له أهلاً ولا مالاً" فعلامة محبة الله للعبد أن يوحشه من غيره ويحول بينه وبين غيره[3].

وهكذا لا فرق بين الحبيب والمحبوب من حيث هو الموصوف بالروحانية والحبيب من حيث هو الإنسان الذي يبحث عن ذات الله في ذاته فلا نجد فرقا بينهما. وفي ذلك يبرر "ابن عربي للحلاج والجنيد وذي النون المصري وغيرهم" شطحاتهم التي تعبر عن حقيقة واحدة أن الإنسان يبحث في ذاته عن المطلق الذي هو نفسه الإنسان الكامل نفسه لأنه هو سيد هذا الكون وهو الذي أبدع ذاته عن طريق خلافة الإنسان في الأرض. وهو الأجمل في العالم والأكمل في وجوده... وابن عربي يطمئن الناس على أن لا حقيقة غير الحقيقة التي وصل إليها وذلك بالرياضة والمجاهدة في المعرفة القلبية وعن طريق تجربة حدسية لا تأملية لأن التأمل يبعد المريد عن حقيقة كونه يبحث عنها ويصل إليها أما المتأمل فهو يقوم بتجربة ذهنية قد تصله إلى مبتغاه وقد لا توصله[4]. لأن للذهن قواعد ثابتة والتجربة الصوفية لا يمكن أن تخضع لأية قواعد أو لأية إثبات فهي رهينة الصدفة لأن الله لا يكشف سره لجميع خلقه وإنما يكشف لأصحابه سر وجوده فيقدم لهم إمكانية شهوده. هذه دعوة ابن عرابي في حظوته بالحق وفي نظرته بعينه وجهل الجميل بالوجود الكامل له متجليا له وهذا الأمر ليس بعيدا عن المنال فإن أي إنسان لو سلك الطريق التي سلكها الشيخ الأكبر لأستطاع الوصول ولأمكن الحصول على الكشف وبذلك تصبح أمامه الحقائق واضحة جلية وهذه هي المحبة التي يدعي ابن عربي الوصول إليها[5].

وإذن، يمثل الحب عند المتصوفة حالة تختلف عن الحب الحسي الذي هدفه تحقيق الجنس وبقاء النوع وهذه أيضا مرتبطة بالحب النفسي الذي هو ظاهرة سامية تعلو ظواهر الحس. إن بقاء النوع خطوة كبرى في سبيل الخلود الإنساني على هذه الأرض والخلود الإنساني هو مطمح الإنسان وغاية وجوده لأنه موجود ليبقى. إن البقاء الفردي مستحيل وإن كان يعمل الإنسان جاهدا ليتوج الوجود الفردي خلودا لم يستطع حتى الآن أن يحقق هذا الهدف ولا أظن أنه قادر على تحقيقه لأن الوجود الإنساني كحادث لابد أن يكون له نهاية طبقا على المستوى الفردي ونهايته الموت والموت فناء ويعتقد الإنسان أنه لابد أن يعيش حياة ثانية يمني نفسه أنها ستكون حياة أفضل من حياته في هذه الدنيا ولقد ركزت الديانات كلها السماوية منها والوثنية أن الحياة الثانية لابد آتية بعد الموت وتحدثت أيضا بعض الفلسفات عن شكل من إشكال الحياة الثانية وهذه الحياة الثانية طموح الإنسان وتطلعه نحو

الخلود[6].

والحب الصوفي أكثر رفعة وسموا من الحب الحسي لأنه حب نفسي يقع في موقع القلب مصدر كل العواطف السامية. لقد أحب العاشقون من النساء ليلى ولبنى وبثينة وعزة وغيرها من الجميلات ولكن المحبوب الصوفي هو الأسمى والأشرف والأجمل والأكمل وهو الله الذي إذا وصف الجمال فينسبه إليه وإذا وصف الكمال فهو الكمال الذي يضم في ربوعه الجمال وغيره من القيم فكل قيم الحق تنطوي تحت قيمة الكمال فالحق وحده هو الموصوف بالكمال. والحق وحده هو المحبوب والحق وحده هو كل شيء فدرجة الحق هي الأول ومظهره الآخر وحقيقته الباطن وصورته الظاهر وعلمه علم الكمال علم الإنسان ما لم يعلم وأنزل عليه الكلمة الأولى التي هي بداية الخلق وأنعم عليه بمعرفة الحق ومن عرف الحق حق معرفته وجد نفسه مرآة الحق وصورته. فالحب الإلهي أساس الحب وهي الطريقة الصوفية في الوصول لله وخير من عبر عن الحب الإلهي الشاعر الصوفي ابن الفارض حيث يقول: "إن الغرام هو الحياة فمت به"[7].

2 – **في النص الفلسفي:**

يخيل إلينا أحيانا أننا نحب الآخرين لذواتنا، ولكن الحب الحقيقي هو ذلك الذي يرى في الآخر شخصا يحب لذاته دون أن يتخذ منه أداة أو وسيلة لإشباع أنانيتنا أو إرضاء ميولاتنا... ومن هنا تأخذ كلمة الحب معنى الإيثار شريطة أن نفهم الإيثار على أنه تحول تام من دائرة الذات إلى دائرة الآخر أو الأنت... لهذا السبب يقترن الحب في العادة بالإخلاص والتفاني والوفاء والثقة والإيمان وغيره من القيم الخلقية الروحية. ومعنى هذا أن الحب فعل من أفعال التجاوز أو التعالي لأنه ينطوي على عملية امتداد أو توسيع للخبرة الذاتية، والوجدان الشخصي، ما دام من شأنه بالضرورة أن يفتح أمام الذات عالم الآخر بما فيه من خبرات ومشاعر وقيم ومثل عليا.

فلو أننا تصورنا الحياة الروحية للإنسان على أنها كفاح مستمر للشر، وغزو متواصل للخير. لقلنا إن الشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية. مما يعني أنه لا قيام للحياة الروحية دون تصادم مع الشر ودون خوض معارك روحية مستمرة تقتحم فيها العقبات ومواجهة الكثير من الصعوبات. إن الكثير من دعاة الزهد والتصوف. يدعون إلى تجنب مواطن العراك والعزوف عن دواعي العثرات... في حين الحياة

الروحية الصحيحة لا ترى أي جناح على المرء في أن يتلوث بالخطيئة أو يشتبك مع الشر. على اعتبار أن لا وجود في الحياة الروحية لدعوى البراءة التامة أو أسطورة الطهارة الشفافة. وإذا كان من المستحيل على الإنسان أن يصل تماما إلى حالة النقاء أو الطهارة الأخلاقية فذلك لأن لديه من الرغبات المتعارضة ما يدفعه باستمرار إلى الاستهانة أو الخروج عن بعض القيم الخيرة المعترف بها ناهيك عن مجموع الإغراءات والغواية التي لا تتوقف في أعماق نفوسنا. وكأن الإنسان في هذه الحالة قد تحالف أو تواطأ مع قوى الفوضى الباطنية فيه. ومن ثم مثلت تجربة الشر والكراهية لديه ضربا من الخيانة أو عدم الوفاء. وعليه فالخير والشر خبرتان خلقيتان ترتبطان بترقي الحياة الشخصية للإنسان. وإذا كان الخير هو الرغبة في ترقية القيم والعمل على النهوض بها. وان الشر والكراهية هو الحركة المضادة التي تهدف إلى الانتقاص من القيم والعمل على الهبوط بها. فما دلالة الكراهية في حياتنا الروحية؟ وما مجاهدة النفس اتجاهها؟

إن الكراهية والشر وفي الواقع أو في الإمكان يعبر دوما عن شرط ضروري لوجود الحب والخير، إذ لولا إمكانية الشر، لكانت إمكانية الخير ضرب من المحال. والخير أو الشر لا يوجدان في الأشياء، بل في الطريقة التي تستخدم بها إرادتنا تلك الأشياء. على اعتبار أن الإرادة خيرة في حد ذاتها أو هي معقولة كما يقول كانط(8)، وإنما يكمن الشر في سوء استعمال هذه الإرادة. ومن ثم كان الشر مرتبطا بممارسة الحرية البشرية لنشاطها الخاص. فهل ينبغي علينا أن نبغض البُغض أو الشر؟

يعتقد الكثير منا أن الحياة الروحية الصحيحة تستلزم كراهية الشر، وكره الأشرار. في حين الإرادة والسريرة الخيرة لا تعرف الكراهية في أي صورة من صورها. وبالتالي فإنها لا تكره الشرير ولا تكره الشر نفسه. وتلك هي محبة الخير فالحياة الروحية الصحيحة في جوهرها إرادة خير لا تقوم إلا على المحبة. المحبة التي لا تقتصر على ما هو أهل للحب أو ما يحمل قيمة أعظم. بل القصد هنا يتجه نحو المحبة التي لا يستثرها أي موضوع كائنا ما كان.

لقد أعلن حكماء الأخلاق قديما أن المحبة الحقيقية إنما هي "محبة الآثمين والمذنبين وضحايا الشر". بمعنى، أن المحبة الصادقة لا تخشى التنازل عن كرامتها، والهبوط إلى مستوى الأشرار، والاختلاط بجماعة المذنبين. بل هي تتنزل

إليهم وتتعاطف معهم، وتغمرهم بعطفها. وعليه، فالمحب الحقيقي ليس من واجبه أن يبغض الشر أو أن يكره الكراهية، بل أن يعمل على استئصال الشر وتحطيم الكراهية.

ومن ثم محبة الكراهية كما أعلن عنها بعض المتصوفة وحكماء الأخلاق لا تعني بأي حال محبة الشرير بوصفه شريرا، ولا محبة البغيض بوصفه بغيضا، بل محبة الشرير والبغيض بوصفه إنسانا تعسا أو مخلوقا شقيا. أي أن محبة الشرير أو البغيض لا تعني محبة شر الشرير ولا بغض البغيض. ولذا كانت بعض الديانات ومن بينها الإسلام قد أعلت من شأن فضيلة الصفح أو العفو والغفران. باعتبارها قيما تضحي بعلاقة القانون في سبيل علاقة المحبة. فالصفح أو التسامح صورة من صور السخاء، إنه يعطي حيث لا يتوقع الأخذ، ويحب حيث لا يتوقع المساومة. هكذا تجد المحبة الخالصة نفسها أمام الكراهية الخالصة. تسعى جاهدة في سبيل إنقاذ ما تحياه تلك النفس البشرية اليائسة التعيسة. فالكراهية لا تقرأ الباطن ولا تحسن فهم الداخل ولا أن تتعمق ذاتية الآخر، إنها صماء لا تريد أن تسمع. إنها مثال الإنسان الذي يحب إنسانا آخر إما للونه أو عرقه أو دينه. والواقع أن هذا الإنسان المميز لحبه (أي الذي ينتقي من يحب) هو إنسان عاجز عن محبة الإنسان بوجه عام. و قد يكون الناس على حق في هذا المقام حين يعبرون بقولهم من أن الحب أعمى. على اعتبار أن الحب لا يرى ما هو ماثل أمام عينيه. (أي ليس بحاجة إلى رؤية) مما يعني، أنه يمتد ببصره إلى ما وراء الواقع وكأنه صورة من صور التنبؤ (Divination) فالحب يعد الحقيقة المثالية الكامنة وراء الإنسان الواقعي بمثابة الإنسان الحقيقي. فالموجود الذي يحب هو الذي يرى في حين أن ذلك الذي لا يحب هو الأعمى بمعنى الكلمة.

إن الإنسان كثيرا ما يبحث عن الشر أو الكره في الغريزة أو اللذة أو المادة أو الطبيعة البشرية. لكن سرعان ما يتأكد من أنها ليست بالشر أو الكره نفسه، إذ ليس للشر أو الكره من وجود إلا بالنسبة للإرادة التي تريده. وقد يكون الشر أو الكره هو ذلك الكامن في نياتنا ومقاصدنا. فالشر والكره الأوحد في العالم هو فقط إرادة الشر أو إرادة الكراهية، رغم كل التبريرات ومختلف التلوينات.

وعليه في المقابل، لإقامة ضرب من التطابق بين المحبة وإرادة الخير، فإن المحبة تعني أسلوبا من العمل أو السلوك أو النشاط الفعلي. وبمعنى أدق ليس

يكفي أن نحب الخير، فالحب هنا مجرد تأمل سلبي خالص، بل لابد لنا من أن نصنعه وان نحاكيه. والمحبة هنا لا تعني تأمل بعض الآثار الدينية المقدسة أو التعلق ببعض مخلفاتها قصد التبرك بها وما إلى ذلك. بل تعني أولا وبالذات الاتجاه نحو الآخرين من أجل العمل على شمولهم بعطفها ورحمتها. ومن ثم إرادة الخير لا تقتصر على النوايا الطيبة وأنواع الرجاء والتمني. بل تعني المحبة العاملة التي تمضي إلى أقصى التضحية والإيثار. قد يتوهم البعض منا، أن "الكراهية" وإن كانت ظاهرة سلبية إلا أنها تنطوي على "محبة ضمنية". وبهذا المعنى مثلا قد يبغض المرء جماعة الملونين، لكي يحب جماعة البيض. لكن الواقع أنه إذا كان الشرير يبغض الزنوج، فذلك لأنه عاجز عن محبة الإنسان بوجه عام. ولهذا فإننا نقول إن الكراهية عقيمة، ومن ثم فإنه لا مجال للتحدث بأي حال عن آثار قد تنتجها الكراهية. بحيث لا يمكن بناء أية قيمة صحيحة فوق دعامة من الكراهية مهما كانت التبريرات التي من شأنها أن يسوقها الإنسان.

3 – خاتمة:

إن القيمة الوجدانية المميزة للحب تقع فيما وراء كل من السعادة والشقاء، لأنها تمثل وجدانا من نوع آخر، أو عاطفة ذات رتبة مختلفة. لكن هل تكون قيمة الحب مقصورة فقط على ما هو وجداني باعتباره ميلا أو نزوعا أو اتجاها وجدانيا. ألا يمكن أن يكون أيضا شكلا من أشكال المعرفة؟ وإن كان معظم الناس يجيبون سلبا، فذلك إلا لأن العنصر المعرفي في الحب يتميز بالغموض والتعقيد. وإلا كيف يمكن للحب أن يتحرك صوب القيمة المثالية للشخصية، بل كيف له أن يوجد حقيقة للإنسان إن لم يكن في استطاعته أن يُفهم ذلك الوجود أو أن يدرك بوجه ما من الوجوه؟ في حين أن أي فهم وجداني أو إدراك عاطفي. بحاجة إلى معرفة أو استدلال أو وعي، على اعتبار أن الحب كخبرة أو وعي خلقي يتطلب معرفة. ذلك إذا ما أردنا فهم حقيقي وإدراك وجداني للقيم.

وبالتالي ليست حياة الحب سوى حياة روحية يقضيها الإنسان في التعرف على ما هو جدير حقا بالمعرفة، أي أنها حياة مشاركة يتعلق فيها الإنسان بأسمى وأرفع ما في الإنسان. يتعلق فيه بما يمنحه عمقا ومعنى وقيمة، وبما يكسبه اتجاها وقصدا وغاية.

على هذا الأساس يتضح لنا، أن العلاقة بالغير لم يحددها كل المفكرين في

إطار الحب والكراهية فقط، بل تنوعت الأطروحات بين من يعتبر الحب قيمة أخلاقية نبيلة، وبين أطروحات تعمد على تأكيد الإقصاء والنبذ والاختلاف. لذا لا بد من أن نعرف أن هذا النوع من الأطروحات موجود. إلا أن ذلك لا يمنع من التفاؤل وبالتالي التأكيد على أن هناك أطروحات تحارب هذا النوع من الفكر انطلاقا من أرضية علمية صلبة. ونحن لا نستطيع أن نكون – بدورنا – إلا ضد جميع أشكال الغرابة، والإقصاء والإبعاد، وجميع أشكال النبذ، مستمدين تصورنا من القيم الإنسانية السمحة، ومن روح الفلسفة التي تقصي جميع أشكال العنف باعتبارها دعوة إلى التسامح، والإيمان بالاختلاف. فالأحرى بنا الإحياء التربوي الفاعل لقيم التسامح والانتقال بها من مجرد الحضور القيمي في مدونات الثقافة إلى حضور فعلي وقيمي عملي في إطار الحياة الاجتماعية والسياسية.

الهوامش:

1 – صحيح البخاري، رقم الحديث 67.

2 – السيوطي: الجامع الكبير، المجلد رقم 1، ص 715.

3 – نفسه.

4 – ابن عربي: الفتوحات المكية، الباب الثامن والسبعون بعد المائة في معرفة مقام المحبة.

5 – ابن عربي: فصوص الحكم، والتعليقات عليه بقلم أبي العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، مصر 1946.

6 – آمنة بلعلى: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2001.

7 – أحمد علي زهرة: من كتاب الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، دار نينوى 2004، ص 192 وما بعدها.

8 – انظر، أ. كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة، بيروت، (د. ت)، ص 17.

تحويلات الوجود والمعرفة عند الصوفية

د. إسماعيل نوري الربيعي
الجامعة الأهلية، مملكة البحرين

كانت تسمية التصوف مدار اهتمام الباحثين والمتخصصين، حيث السؤال عن أصلها، ولماذا كانت هذه التسمية؟ من الصوف، أم من الصفاء الروحي والذهني؟ وهكذا شغل المتصوفة أنفسهم في البحث عن دلالة الكلمة، حتى أن أبا نصر السراج (ت 378 هـ)، أشار إلى سعة علم المتصوفة واقترابهم الشديد من الحقيقة الإلهية، وعلى هذا لا يمكن تحديد معارفهم بعلم محدد، بل إنهم يبحثون عن الحقيقة بشكل مطلق راغبين بالزيادة، وعليه فإن تسميتهم جاءت من توجههم نحو لبس الصوف تقليداً للأنبياء، والأولياء[1]، فعرفوا بالمتصوفة، ولم يكن المتصوفة بالطارئين نسبة إلى ظاهرة اجتماعية أو فكرية متأخرة، إنما تعود إلى مرحلة تاريخية سابقة، تعود إلى ما قبل ظهور الإسلام، استناداً إلى الخبر الذي يورده السراج عن محمد بن اسحق بن يسار، حول الرجل الصوفي الذي كان يطوف بالكعبة من مكان بعيد ويعود. بالإضافة إلى استدلاله بمقولات الحسن البصري[2] (ت 110 هـ) وسفيان الثوري (ت 161 هـ)، حيث الإشارة إلى الزهاد القانعين.

وبقدر ما كان الإسلام ديناً يؤكد على التوجه نحو الحياة والحصول على طيباتها، فإن الرسول (ص) وصحابته، كانوا يحثون المسلمين على الابتعاد عن الترف، والتأكيد على حياة الخشونة، كمرادف للزهد والصبر والتحمل، لاسيما خلال الفترة المبكرة من ظهور الإسلام، حيث الأخطار والتهديدات المحدقة بهم، وهكذا ارتبط التصوف بالزهد، خلال القرن الأول والثاني الهجري. وهناك العديد من الإشارات حول أصل هذه التسمية يحددها عبد الرحمن بدوي في أهل الصفة وهم فقراء المهاجرين الذين آواهم النبي (ص) في مكان قريب من المسجد النبوي في المدينة المنورة. وهناك رأي يقول بأن الاسم من صفاء السريرة والنقاء من الشر، ورأي يشير إلى المصلين الذين كانوا يقفون في الصف الأول خلال الصلاة، ومن نسبهم إلى بني صوفة خدام البيت في الجاهلية، وربما إلى الصفوانة وهي نوع من البقول[3] أو إلى صوفة القفا وهو الشعر المنسدل على الكتفين.

لقد أشار ابن الجوزي إلى أن التسمية تعود إلى أهل الصفة[4] فيما يؤكد الجامي أن هذا اللقب أطلق لأول مرة على أبي هاشم الكوفي (ت 162 هـ)، الذي مثل طليعة المتصوفة الآخرين من أمثال إبراهيم بن أدهم (ت 162 هـ)، داود الطائي (ت 165 هـ)، الفضيل العيادي (ت 182 هـ)، ومعروف الكرخي (ت 200 هـ)[5]. وقد بقيت صورة الزهد والتنسك هي السائدة حول المتصوفة حتى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري[6]، أما القشيري (ت 466 هـ) فإنه يشير إلى أن التسمية كانت متداولة خلال القرن الثاني الهجري، ويؤكد هذا الاتجاه العلامة ابن خلدون، حين يوضح اتجاه المتصوفة إلى تجاوز رغبات الجسد والتوجه بكل شغف وجب إلى عبادة الله، أما لبس الصوف فكان تأكيداً على تقليد الصحابة الأوائل والتابعين، الذين اعتبروا أن التطلع نحو الغنى[8] وحياة الرفاهية ما هي إلا بدعه.

تطلع الصوفية هنا يرتكز حول تطبيق مبادئ التقشف والتعفف، التي كانت سائدة خلال حياة الصحابة في مرحلة الإسلام المبكر، حيث التضامن والتكافل على أشده والمؤازرة واضحة (والفكرة الأساسية لا تقوم على الرهبنة وترك الحياة ومتاعها، فهذا أمر يرفضه الإسلام بشكل قاطع) وبشكل عام لا ينطبق هذا الوصف على التصوف، الذي برز كظاهرة لها خصائصها وسماتها المميزة خلال القرن الثالث الهجري. لكن حياة الصحابة بتقشفهم وزهدهم كانوا يمثلون طلائع المتصوفين، على حد تعبير دي لاسي أوليري[9] وكان التوجه نحو تقليد السنة والاقتداء بشخص النبي (ص) في عمل الصوفية المتأخر، إلا أن المبالغة وسوء الفهم للنموذج الأساسي، كانت قد تبدت قسماتها في أكثر من حالة.

إذا أفرزت ممارسات الصفيين المتأخرين، خروجاً على التقاليد والتعاليم الإسلامية الأولى، ذلك حين انغمسوا في شعائر ومراتب وطقوس ومقولات، جعلت منهم فئة منعزلة، خارجة عن الفعالية الاجتماعية الإسلامية. ولكن تبقى لمسة الخوف هي الأبرز في تطلعات الصوفية، حيث الخشية من غضب الله تتبدى بشكل واضح لديهم، ومن هنا بالذات برز مفهوم الولاية لدى الصوفية، حيث تتحول المقولات المؤكدة على الزهد إلى نوع من العقاب الذاتي من أجل التطهير. فيما بقيت دلالة الزهد تأخذ بعدها في الخطاب الصوفي، حين يرفض أبو نصر هبة هارون الرشيد التي قدمها له قائلاً: "ما أنا إلا رجل من أهل الصفة، فادفعوها إلى

فلان يفرقها عليهم ويجعلني رجلاً منهم"[10]، وباعتبار استناد المعرفة الصوفية على علمي الظاهر والباطن، حيث العبادات في الأول، والمقامات في الثاني وارتباط أعمال القلوب من خلال علاقة النفس بالله، فإن الكشف الصوفي يبدو في المعرفة فوق العقلية، حيث أن البحث عن علم الصديقين، والتي يدعوها أو طالب المكي "درجة أصحاب اليمين"[11]، وطالما أن الصوفي يبحث عن طهارة القلب لبلوغ درجة "العارف"، فإن الصوفي أبا نصر يربط نفسه بأصحاب الصفة، وهم فقراء المدينة الذين آواهم الرسول (ص)، وبهذا فانه يبحث عن شرعية دينية، يعود فهيا إلى زمن النبي، أما بالنسبة إلى إشارته بالطلب أن يكون واحداً من المجموعة التي توزع عليهم الهبة، فهي تصدر عن مقامات العارفين التي يحددها أبو نصر السراج في أربعة وثلاثين مقاماً[12]، من بينها؛ التفويض، والتقوى والمحبة والقناعة والرضا، في حين أن أبا سعيد بن أبي الخير يحدد أربعين مقاماً كي يصل التابع إلى مرحلة[13] التصوف. يضمنها في نية الاحتفاظ في الشقاء، وإذا ما خيّر بين الدنيا والآخرة فإنه يتطلع نحو الشقاء، وأنهم يتوبون عن الحلال، إذا كانت الناس تتوب عن الحرام، وهم لا يطلبون شيئاً لأنفسهم، إنما يبحثون عن الحب الصافي النقي للاتحاد بالذات الإلهية، حيث يلخص منصور الحلاج (ت 309 هـ) هذا الأمر قائلاً[14]:

عجبت منك ومني   يـا منيـة المتمنـي
أدنيتنـــي حتـــى   خلـت أنـك أنـي

والصوفيون يتوجهون نحو مبدأ وحدة الوجود الذي يميز طريقهم، حيث أن الهدف نحو الاتحاد بالواحد، الذي هو الله، في حين أن الفلسفة الإلهية تتوجه نحو نظريته في الكون وتحديد مراتبه ومكوناته. فالصوفي يتطلع للانغماس في صلب التجربة، التي يعتبرها[17] حية معاشة ويعمل على استقبالها بكل جوارحه، والطريق إلى هذه الوحدة لا يتم إلاّ من خلال التمسك بالطابع الزهدي الصارم، حيث البحث عن اللذائذ الوجدانية وتجاوز المادي والمباشر. ولعل الحوار الذي دار بين أبي علي السيرافي وعليان الصوفي، يوضح بعض معالم هذه العلاقة، حيث يقول السيرافي: "فجئت إلى منزلي به، وقلت: ما تشتهي؟ فقال: ما اشتهيت منذ أربعين سنة إلاّ المولى، قلت : ألا أتخذ لك عصيدة جيدة؟ قال: هذا إليك. فاتخذت له عصيدة بالسكر ووضعتها بين يديه. فقال: لا أريد مثل هذا، ولكني أريد على الصفة التي أصفها لك. فقلت صفها لي. فقال: خذ تمر الطاعة، واخرج منه نوى

العجب، وخذ دقيق العبودية، وزعفران الرضا، وسمن النية، واجعل ذلك في طنجير التواضع، وصب عليه ماء الصفاء، وأوقد تحتها نار الشوق بحطب التوفيق، وحركة بأسطام الحمد واجعله على طبق الشكر وصفه على يدي، فمن أكل منه ثلاث لقمات يكون شفاء لصدره، وشفاء لذنوبه"[16].

أما البهلول معاصر هارون الرشيد، فإنه يحدد معالم الطريق الصوفي، عن طريق استبشاع متاع الدنيا، حيث يطلق عليه ذل الطمع، ويضع مقابلاً أمامه يتمثل في عز الورع، من خلال "ميادين الصفا وترك الجفا ولزوم الوفاء وسكون الرضا في جوار من على العرش استوى"[17].

كان لإعراض المتصوفة عن الدنيا قد تجلى، في إعلان عدائهم لعلم الفقه، الذي اعتبروه جزءاً من التوجه المفضي إلى الدنيا، ومثلوهم بالعقبة، التي تقطع الطريق نحو الله. وعلى طريقتهم في التفسير أشاروا إلى أنهم كالبناء المشيد ظاهره مدهش تثير الإعجاب والانبهار، وباطنه هش وسقيم[18] فاقد للمعنى، ودليلهم الاختلاف الواضح في المذاهب. ولم يتوقفوا عند هذا الحد، بل أعلنوا رفضهم الاشتغال في هذه العلوم، باعتبارها دنيوية حسب تعبيرهم، وتعطل صاحبها عن بلوغ علم الحقائق، في هذا يشير الحلاج إلى عدم إمكانية معرفة الأشياء، لمحدودية إمكانات الإنسان، لكن هذا الأمر لم يشمل الصوفية بأجمعهم، بل برزت بعض الأصوات التي تنادي بأهمية العلم مثل الجنيد (ت 298 هـ)، بالإضافة إلى توجه الكثير من فقهاء الشافعية إلى التصوف، ويحدد آدم متز ثلاثة مبادئ أفرزتها حركة التصوف في الحياة الإسلامية ممثلة في: الثقة الكاملة بالله، كرامات الأولياء، توقير شخص النبي (ص).

يشير السراج إلى أن الصوفية، يطلق عليهم الفقراء، خصوصاً في بلاد الشام، انطلاقاً من الآيتين الكريمتين: "للفقراء الذي احصروا في سبيل الله" (سورة البقرة، الآية 273). ويعمد عبد الرحمن بدوي إلى اعتبار الفقر من مقامات الصوفية[20] والواقع أن صفة الفقر كانت تحتل مكانة مميزة لارتباطها بسنة الرسول (ص) وحياة الصحابة، حتى كانت نوعاً من الرد على توجهات الدولة الأموية في البذخ وحياة الترف وتقريب النخبة لها، وهكذا برز تيار الإعراض عن الدنيا، من خلال محاربة الشر الكامن في النفس البشرية، والتطلع إلى الله الذي يمثل الغاية الوحيدة بالنسبة للصوفي.

لا يمكن التغاضي عن الأثر الذي أحدثته الأفلاطونية المحدثة في التأثير على بروز العديد من التيارات الفكرية، لاسيما بعد التوسع فبترجمة الآثار الإغريقية خلال عهد المأمون (198 هـ – 218 هـ)، وكانت الفلسفة قد التقت بالتصوف، في الكثير من المواقف الفكرية، بل إن النشأة كانت فلسفية، إذا ما أخذنا الأثر المباشر، الذي أحدثه كتاب "أنطولوجيا أرسطو" الذي يمثل اختصاراً[21] لأفكار أفلوطين في التصوف الفلسفي.

ويعزو أوليري اثر الديانتين المانوية والمزدكية في بروز تيار التصوف داخل المجتمع الإسلامي، لما يحملانه من توجهات زهدية واضحة، لاسيما من قبل المتحولين من الموالي الفرس إلى الدين الإسلامي، هذا بالإضافة إلى تأثيرات الديانة الصابئية المندائية التي كان لها أتباع في جنوب العراق، بحيث نجد أن معروف الكرخي، كان من أبوين على ديانة الصابئة. كما أن الأثر البوذي يتجلى أثره من خلال انتشارها في خراسان وبلخ، ولكن ثمة اختلاف بين البوذية والتصوف، حيث يبرز في أن الزقانا البوذية تقوم على فقدان الذات في السكينة المطلقة، في حين أن التصوف يقوم على فقدان الذات في التأمل الزهدي للجمال الإلهي[22].

كانت بدايات التصوف، قد تميزت في التوجه نحو الوعظ والإرشاد، حتى أطلق على جماعة منهم "القصاص" لأنهم كانوا يحثون الناس على التوبة وطاعة الله، والتذكير الدائم بقرب يوم الحساب، فيما برزت فئة منهم تدعى "البكائين" وهم من مقرئي للقرآن، كان يصب نشاطهم في ذات العمل وقد تركزت أعمال هؤلاء في نواحي البصرة[23]، خلال القرنين الأول والثاني الهجري، ومن الأسماء البارزة كان الحسن البصري (ت 110 هـ)، الذي يعد المؤسس الأول لحركة التصوف، حيث كان عمله ينصب على رفض ملذات الدنيا، والتوجه إلى عبادة الله على اعتبار أن كل شيء في هذه الحياة مآله الزوال، ولن يبقى إلا الله العزيز الجبار. وقد ظهر تأثير حركة التصوف البصري في مناطق الجوار، حيث ظهرت في مدينة عبادان، الناسكة رابعة العدوية (ت 185 هـ)، والتي كانت في الأصل جارية تعمل في الموسيقى، لكنها تحولت إلى الانغماس في حب الله، متوجهة إليه بكل جوارحها.

استقطبت بغداد بحكم مركزيتها، جماعة واسعة من المتصوفة، لاسيما صوفيي الكوفة بالإضافة إلى الأتباع من المناطق المتصوفة، وهكذا ظهر

المحاسبي (ت 243 هـ)، الذي يقوم منهجه على التشدد في محاسبة النفس، ومن هنا بالذات نال هذا اللقب، قد وضع شروطاً للمؤمن العابد تقوم على الانقطاع إلى الله، وان الحقيقة الأهم بالنسبة للإنسان تتمثل في الموت، وما يترتب عنها في أن يكون تحت يد الله للحساب الأكبر. وطالما أن الأحوال بهذا النوع من العلاقات، فإن المهم أن يتخلص الإنسان من نزعاته الفردية، وينزع عن نفسه كل أدران الشر من كبر وخيلاء وحب للدنيا[24].

كان المحاسبي قد برز تأثيره في أفكار الجنيد البغدادي (ت 398 هـ)، لكن أفكاره لقيت بعض الترحاب من بعض فرق المتكلمين لاسيما الأشاعرة، الذين وجدوا في طروحاته مقدمة لنظرية إصلاحية، حتى أن ما قدمه من أفكار كانت مفتاحاً للتعاطف الكبير من أدباه عصره، بل إن التأثر به كان قد ولد اتجاهاً في تحرير الكثير من النصوص التي تشيد بحركة التصوف. وبقدر ما كان الاحتفاء بأفكار الجنيد، فإن الحلاّج الذي تطرف في آرائه، كانت من الأسباب التي أدت إلى عزلته، حيث ركز على أن النفس البشرية لا يمكن لها أن تصل إلى مرحلة الكمال ما لم تتحد بالله، وكان لتوجهه نحو تركيز مجال الكرامات، وإحاطته بالمريدين الذين غالوا في إبراز مكانته وأسبغوا عليه معالم التقديس والتكريم، إلى الحد الذي نال فيه رفض المتصوفة الآخرين له، والفقهاء ورجال السلطة، حتى كانت محنته التي تجلت في إعدامه عام 309 للهجرة[25].

من هنا كان التطلع إلى رفع الشبهات عن التصوف، حيث جهد العديد من المتصوفة في وضع المصنفات الشارحة لأفكارهم وآرائهم، مشددين على الطابع الإسلامي لحركتهم واحترامهم الشديد وتوفيرهم للسنة والجماعة. حيث برز عبد الله بن علي الوسطي أبو نصر السراج (ت 378 هـ)، والملقب بطاووس الفقراء، ليضع كتاب "اللمع في التصوف"، ومحمد بن إبراهيم الكلاباذي (ت 380 هـ)، الذي حرص للتعريف بالتصوف، إضافة إلى اشتغاله بعلم الحديث، وأبو طالب المكي (ت 386 هـ) صاحب كتاب "قوت القلوب"، وعلي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الهجويري (ت 470 هـ) الذي وضع كتاباً بالفارسية عنوانه "كشف المحبوب لأرباب القلوب"، وعبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري القشيري (ت 475 هـ)، الذي وضع كتاب "الرسالة القشيرية"، و"لطائف الاشارات"، و"التفسير الكبير"[26].

يستند التصوف الإسلامي في فهمه للهرمسية على اعتبارين. الأول: يقوم على مبدأ الانتشار، إذ أن الله منتشر بالزمان والمكان باعتباره كلي الوجود، وبهذا فإن الإنسان يمكنه الإتحاد بالله. أما الثاني: فيقوم على مبدأ الانطواء والحلول، بمعنى حلول الله في الإنسان إن مبدأ الانتشار الذي يقابله في المعنى الإسلامي "الاتحاد والفناء"، يقوم على أهمية تجاوز القياس والحدود التي يفرضها الجسم أو المكان، وإذا ما تم للمريد رفض المستحيل والانغماس في فكرة الخلود، فإن هذا الأمر سيفضي إلى معرفة الله، ولا بد من الارتفاع فوق كل علوّ والغوص في أعمق عمق، وتجاوز الحدود التي يفرضها المكان، حيث يمكن أن يكون المرء البحر فوق الجبل، سابحاً في الفضاء، فيما يكون تجاوز الزمان في إمكانية أن يكون المرء ميتاً – حياً، لم يولد بعد، شاباً – شيخاً. وبحسب ذلك فإن الإنسان إذا ما ارتفع بفكره وبلغ الإحاطة بالزمان والمكان وجوهر الأشياء وأنواعها وكمياتها، تمكن من الوصول إلى معرفة الله، والرغبة في معرفة الله تمثل الطريق القويم في حين أن الجهل بالله يكون الشر الأكبر[27].

أما بالنسبة للانطواء الذي يعني الحلول، فإنه يقوم على أن النفس قبس من الله، وإذا لم يستوعب الإنسان فكرة وجود الله في هذه النفس، فإنها ستكون عرضه لحلول الشيطان فيها.

ولبلوغ الحالة الأسمى لا بد من التوجه نحو الطريق غير المباشر، الذي يقوم على الانقطاع عن العالم في خلوة تامة، وهي تتطلب وقتاً طويلاً، وطريقاً مباشراً يعتمد على مبدأ الجمع لبلوغ مرحلة وحدة الذات التي تكون بمثابة التمهيد للوحدة مع الله، وهذا لا يتم إلا عن طريق رياضة روحية وبدنية، أساسها الصمت والسيطرة على الأحاسيس والقنوط عن أداء أي فعل حركي[28].

لقد برز التأثير الهرمسي في أفكار هاشم الكوفي (ت 150 هـ) الذي نادى بالحول والاتحاد، ومعروف الكرخي (ت 200 هـ) وذو النون المصري (ت 245 هـ) الذي عكف على دراسة علوم الأوائل، والجنيد (ت 398 هـ) الذي أعلن عن تأثره بالهرمسية بشكل مباشر، حيث يقول عن حقيقة الحقائق. فإن قلت: إنها العالم صدقت، أو إنها ليست العالم صدقت، أو أنها الحق أو ليست الحق صدقت. تقبل هذا كله وتعدد بتعدد أشخاص العالم وتنزه تنزيه الحق[29].

حاول المتصوفة الوصول إلى مرضاة الله بطرق ومسالك مختلفة، وكان فناء

النفس خطوة لبلوغ وحدة الوجود. وإذا ما كانت التأثيرات الهندية تبرز في فناء البراهمي، فإن القرآن كان قد أشار إلى مسألة الفناء في الأعمال والطباع والصفات المذمومة، وقد حاول الصوفيون تطبيق فكرة الفناء على الذات والآخرين، ليبرز مفهوم "البقاء". وقد اجتهد المتصوفة في علاقتهم مع الحق عبر طريقين، الأول تمثل في الفناء في العشق والثاني الفناء في التوحيد، والواقع أن الطريقين لم تتميز قسماتها، إلاّ في بداية القرن الرابع الهجري.

كان ذو النون المصري، تطلع إلى استخدام الرمز في كتاباته حول السكر بعض الله، والتأكيد على وحدانية الله من خلال ملاحظته لمجتمع الظواهر القائمة في الحياة، وان غاية ما يقصده الصوفي إنما تتلخص في التوجه نحو الله، ويعمد إلى تجاوز الصفات الطبيعية لدى الصوفي، على اعتبار أن العارف يتحلى بأخلاق الله. وأن الوصول إلى الله لا يتم إلا عن طريق الله(30)، ولا يرتبط بأي جهد يمكن أن يبذله المرء.

يعد أبو يزيد البسطامي (ت 260 هـ)، أول من عمل على تحديد قسمات فكرة الفناء الصوفي(31)، حيث يقترن مفهوم العارف بالفاني، حيث التأكيد على ترك النفس وعدم التقييد، بالصفة وانعدام الشعور بالذات، هذا الفناء هو الذي يقود الصوفي للاتحاد به، دون البحث عن ثواب، حتى ولو كانت الجنة ذاتها. وهكذا يظهر طريق البسطامي في "الفناء في التوحيد"(32).

أما أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، فإن تصوفه كان يقوم على إلغاء الذات ليكون الوجود الإلهي هو الحقيقة المطلقة. وكان السبب الرئيسي في محنة الحلاج. إعلانه عن خلجاته وشطحاته الصوفية على الملأ، مما أوقعه تحت طائلة غضب العامة، حين قال "أنا الحق" وبقدر الرفض الذي تلقاه الحلاج، فإن الجنيد البغدادي في فكرته القائمة على "الفناء في التوحيد" لاقت الرواج والقبول من الفقهاء والمحدثين وعلماء الكلام والفرق الإسلامية. والجنيد يرى أن على الصوفي أن يبحث عن الوجود الكامل، حيث يكون الإنسان بين يد الله إلى حد إلغاء هويته أمام الحق الواحد الأحد، علاقة قائمة بين العبد وربه، فالتوحيد لا يمكن أن يكون إلا بإلغاء الذات.

أما الغزالي (ت 505 هـ) فقد تمكن من جعل التصوف قريباً للفهم، كونه استند في مواجهة الشكوك التي ألحق عليها في التوجه نحو القرآن والسنة، ليجد

فيها الإجابات الشافية. ولعل الميزة البارزة في مجمل نشاطه أنه ركز على أهمية الانقطاع نحو محبة الله والإخلاص في عبادته، أما الحقائق الصوفية فلا بد أن يتم التعامل معها بحرص وحذر شديدين، مع أهمية مخاطبة الناس على قدر عقولهم، وهو يؤكد على التطلع نحو علوم الدين والشريعة لا يمكن لها أن تكون، ما لم يرافقها حماسة واندفاعاً صادقين. وبقدر اندفاعه نحو دراسة الفكر الصوفي وممارسته[33]، فقد تمكن من عقد الواسطة بين علماء الدين الذين كانوا ينظرون إلى التصوف بشك وريبة، والمقولات العاطفية، التي كانت تزخر بها النصوص الصوفية. وتشير سعاد الحكيم إلى أن رؤية الصوفية في الفناء والتوحيد قد وضحت على يد الغزالي، بعد أن جعل الفناء في المرتبة الرابعة من التوحيد، ليعترف بأن التوحيد من علم المكاشفة[34].

يركز شهاب الدين السهرودي (ت 587 هـ) جهوده حول أن الحكمة واحدة لا تقبل التجزئة، وهي تتجاوز الزمان والمكان، والمؤمن الصادق عليه أن يبحث عنها في الأنوار العقلية التي تتكشف عنها، دون الخضوع لارتباط ديني أو تاريخي، وانطلاقا من مبدأ وحدة الحكمة، فإنه ينهل من معين المتصوفة والفلاسفة والأديان المختلفة، حتى أنه لم يخف مصادره الإغريقية أو الهرمية أو الزرادشتية. ومقولته الأساسية تقوم على أن العالم إشراق نوراني أبعاده متعددة، يقوم على التجدد والاستمرارية. والوجود لديه على مراتب فالله يمثل نور الأنوار، أما العالم المادي فيمثل الوهم والخيال وهو "الغربة الغريبة" كما في الاصطلاح الإشراقي. وفي خضم اشتغاله على فكرة النور والظلام وتوكيده لتعالي الألوهية، فإنه يحاول استجلاء مكامن الأنوار المدبرة للأنواع والأجسام، فلكل مخلوق أو فلك سماوي يكون له عقل مدبر لنوعه يرتكز في عالم النور[35]، وبالمقابل هناك البرازخ المظلمة، وغاية الروح بلوغ التوحيد، وهذا لا يتم إلا من خلال التجلي بين لحظات الفناء والبقاء[36].

اتخذ التصوف طابعاً تأملياً في الأندلس، لوثوق ارتباطه لفلسفة، وهكذا يبرز عبد الحق بن سبعين (ت 667 هـ)[37]، الذي قام مذهبه على الوحدة المطلقة للوجود. حيث يشير إلى أن الوجود هو الله الذي يمثل الجوهر الثابت، وأن جميع الموجودات ما هي إلا أعراض وهمية زائلة، ومن تجلي فكرة أن الله هو الحقيقة المطلقة بكليتها[38]. وكان قد وضع لمذهبه في علم الوحدة نوعاً من الأذكار

وطريقة خاصة من الحركات الجسمانية وتقوم المقولة للمتعبد على "لا يوجد إلا الله" ويضع للمريد منهاجاً إذا ما بلغ الكمال فيه، فيكون بحسب رأي ابن سبعين أهم من الفلاسفة والمتكلمة بل والصوفية أنفسهم. ويكمن موقف الحذر والتشكك من مذهب ابن سبعين من قبل الآخرين مقولته: "الله هو كل موجود".

لتقاطعها مع الصورة الإسلامية حيث الله المنزه عن كل شيء[39]. وعلى هذا لم يبرز أثر ابن سبعين إلا في بعض الأتباع والمريدين من أمثال الششتري الغرناطي (ت 668 هـ) وأوحد الدين البلياني (ت 686 هـ) وصدر الدين القونوي (ت 673 هـ).

يتبدى أثر ابن عربي (ت 560 هـ) الأندلسي المنشأ الدمشقي المستقر، في شمولية الاعتقاد، حيث التساوي في الأهمية لكل الناس، مع الاختلاف في الإمكانات والملكات لكل إنسان، ويستند في ذلك إلى أن القرآن لم يقف عند صورة واحدة للمؤمن، إنما في درجات مختلفة.

لقد حاول جاهداً الخروج من الغيبوبة الصوفية، خلال توكيده لمبدأ وحدة الشهود، حيث افرد مكانة مهمة لكل الموجودات التي تقع عليها العين، لتكون كثرة مشهودة، انه يؤكد وحدة الله بوعي توحيدي كامل. فالوجود لديه يتمثل في الله، إذن إن أي صفة للوجود هي إلهية، وإذا كانت المخلوقات تدعي الوجود، فإنها ستسقط في مشاركة الله الوجود، وهذا يعني عند ابن عربي "إشراك"، من هنا فإن توحيد الله يوجب توحيد الوجود. فالوجود من صفات الخالق، والعدم من صفات المخلوقات، من هنا يتبدى جوهر الخالق الذي يتمثل في الوجود، وحاجة المخلوقات الذي يتركز جوهرها في العدم. حيث الحاجة الدائمة إلى الله. فالمخلوق خيال وهو درجة وجودية لديه، وهو، يعمد إلى وصف العلاقة بين الخالق والمخلوق كالعلاقة القائمة بين الشمس وشعاعها ويتطور عنده المفهوم ليتجلى في مرتبة اليقين بالحق، لتبرز بعدها مرتبة العين حيث تتم مشاهدة موضوع اليقين[40]، ومن هنا بالذات كان لابن عربي أن يتوصل إلى مبدأ شهود وحدة الوجود.

الهوامش:

1 – أبو نصر السراج: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة 1960، ص 20.

2 – المصدر نفسه، ص 22.

3 – د. عبد الرحمن بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت 1996، ص 65.
4 – ابن الجوزي: تلبيس إبليس – نقد العلم والعلماء، نشر محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة 1340هـ، ص 173.
5 – دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1972، ص 158.
6 – الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق السندوبي، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1947، ج 1، ص 138.
7 – القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1966، ج 1، ص 29.
8 – ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت 1956، ج 1، ص 842.
9 – أوليري: المصدر السابق، ص 156.
10 – ابن الجوزي: صفة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري، دار المعرفة، بيروت 1979، ج 2، ص 200.
11 – أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1961، ج 1، ص 173.
12 – السراج: المصدر السابق، ص 23.
13 – سيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة كمال اليازجي، بيروت 1975، ص 92.
14 – الحلاج: الديوان، تحقيق د. كامل مصطفى الشيبي، مطبعة المعارف، بغداد 1974، ص 55.
15 – عبد الرحمن بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة، ص 71.
16 – الينسابوري: عقلاء المجانين، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت)، ص 79.
17 – المصدر نفسه، ص 70.
18 – أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج 1، ص 141.
19 – آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1955، ص 266 – 267.
20 – عبد الرحمن بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة، ص 67.
21 – أوليري: المصدر السابق، ص 161.
22 – المصدر نفسه، ص 163 – 164.
23 – شاخت وبوزدرث: تراث الإسلام، عالم المعرفة، الكويت 1998، ج 2، ص 67.
24 – المصدر نفسه، ص 69.

25 – د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، دار سينا، القاهرة 1995، ص 101.
26 – شاخت وبوزدرث: المصدر السابق، ص 70.
27 – د. محمد عابد الجابري: مادة الهرمية، في الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت 1988، المجلد الثاني، القسم الثاني، ص 1412.
28 – نفسه.
29 – ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د. ت)، ص 224.
30 – شاخت وبوزورث: المصدر السابق، ص 70.
31 – عبد الحليم محمود: أبو يزيد البسطامي، دار التراث العربي، القاهرة 1976، ص 139.
32 – رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلاء عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1969، ص 25.
33 – شاخت وبوزدرث: المصدر السابق، ص 73.
34 – د. سعاد الحكيم: الموسوعة الفلسفية العربية، مادة وحدة الوجود، المجلد الثاني، القسم الثاني، ص 1533.
35 – شهاب الدين السهرودي: هيا كل النور، نشر محمد علي أبو ريان، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1957، ص 32.
36 – شاخت وبوزدرث: المصدر السابق، ص 76.
37 – أوليري: المصدر السابق، ص 175.
38 – ابن سبعين: بدّ العارف، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت 1978، ص 324.
39 – سعاد الحكيم: المصدر السابق، ص 1536.
40 – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، ص 279.

المقامات في الشعر الصوفي
مقام التوبة نموذجا

جواد غلام علي زاده
جامعة زابل، إيران

اشتغل الصوفية منذ الأوان بحصر مقامات الطريق الموصلة إلى الحضرة الإلهية وتأصيلها بردّها إلى منابع الإسلام الأصيلة حيث يقول الصوفي والمؤرخ المشهور، عبد الكريم القشيري (ت 465 هـ): "إن الصوفية اعتمدوا الآيات القرآنية لشرح المقامات الصوفية تدليلا على أن القرآن الكريم والحديث أساس معتقداتهم ومصادر فلسفتهم"[(1)]. وذلك من أجل إحكام مبنى الطريق، وبيان صفتها الشرعية لدرء هجوم الفقهاء ذوي النزعة الظاهرية في التعامل مع النصوص والمعاملات الدينية. ولقد استفاد شعراء الصوفية من الشعر كوسيلة لهذا الأمر وكان للمقامات نصيب مما فاضت به قريحة هؤلاء الشعراء حيث امتلأ شعر الصوفية بذكر هذه المقامات. من هذا المنطلق تسعى المقالة الحاضرة إلى تبيين مقام التوبة في الشعر الصوفي وكذلك بيان الأساليب المستخدمة من ناحية الشعراء فيه.

1 – المقامات لغة واصطلاحا:

المقامات جمع المقام من قام يقوم قوما وقياما وقومة وقامة. وقام: أي ثبت ولم يبرح. ومنه قولهم: أقام بالمكان، هو بمعنى الثبات. ويقال: قام الماء، إذا ثبت متحيرا لا يجد منفذا، وإذا جمد أيضا. والمقام والمقامة: الموضع الذي تقيم فيه. والمُقامة بالضم: الإقامة. وأما المَقام والمُقام فقد يكون كل واحد منهما بمعنى الإقامة، وقد يكون بمعنى موضع القيام. وقوله تعالى (لا مقام لكم)[(2)]، أي لا موضع لكم، وقرئ: لا مُقام لكم بالضم، أي لا إقامة لكم. و قيل: المَقام: هو المنزلة الحسنة. وأقام الشيء: أدامه. وقام الشيء واستقام: اعتدل واستوى[(3)].

فإذا ما انتقلنا لرصد مفهوم المقام عند الصوفية، وجدناه ينطوي على هذه المعاني مع شيء من التطور المجازي فيما يتعلق بالمكان خاصة، فالمعنى اللغوي يتبنى المكان بوصفه المادي، في حين أن المفهوم الصوفي للمكان، مفهوم مجازي بمعنى الإقامة في حالة من حالات السلوك وترويض النفس، كأن تكون تدريب

النفس على الزهد أو التوكل أو الورع وغيرها. يقول القشيري في تعريف المقام: "هو ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق بضرب تطلب ومقاسات تكلف. فمقام كل واحد في موضع إقامته عند ذلك، وهو ما مشتغل بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام"(4). ويقول ابن عربي: "كل مأمور به فهو مقام يكتسب"(5) فالله تعالى أمرنا بالتوبة والصبر والزهد والورع والتوكل وكل هذه مقامات. وفي وصف المقام يقول ابن العربي(6):

إن المقام من الأعمال يُكتسب
لـه التعمّل فـي التحصيل والطلب
بـه يكـون كمـال العـارفين ومـا
يـردُّهم عنـه لا سـتر ولا حجـب
له الدوام وما في الغيب من عجب
الحكـم فيـه لـه والفصـل والنـدب
هـو النهايـة والأحـوال تابعـة
ومـا يجليـه إلا الكـدُّ والنصـب
إن الرسول لأجل الشكر قد ورمت
أقدامـه وعـلاه الجهـد والتعـب

والمقامات سبعة، هي كما ذكره الطوسي: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، التوكل، والرضا(7).

2 – مقام التوبة:

التوبة أول مقام من مقامات العارفين وهي الرجوع من الذنب في القول والفعل، وبعبارة أخرى، هي تنزيه القلب عن الذنب والرجوع من البعد عن الله سبحانه إلى قربه تعالى، أو الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلى ما هو محمودا فيه(8). وهو من ثمرات الخوف والحب، فإن مقتضى الحب أن يمتثل المحبوب ولا يعصى في شيء مما يريده ويطلب من المحب(9).

وفي هذا المجال يقول الغزالي: إن للتوبة ثمرتين: أحدهما تكفير السيئات حتى يسير كمن لا ذنب له، والثانية نيل الدرجات، حتى يصير حبيبا(10). والتوبة الحقيقية تلازم الندم والحزن على ارتكاب الذنب وهي تحتاج إلى معرفة الذنب.

وللتوبة باعتبار التائبين مراتب ثلاث: وهي توبة العامة وتوبة الخاصة وتوبة خاصة الخاصة ولكل منهم بواعث وخصائص، والناس فيها أربع طبقات يتباين كل منهم عن الآخرين وللتوبة مقدمات منها: التفكر واليقظة والانتباه[11].

3 – مقام التوبة في الشعر الصوفي:

اتفق شعراء الصوفية على أن مفتاح الطريق بما فيه من منازل، ودرجات، وكشوف، يكمن في التوبة، ولا يتأتى للمريد شيء أصلا دونها، ولذلك كان مقامها أول المقامات، وعلى شرط إحكامه تتأسس الطريق. فالتوبة "أصل كل مقام، وقوام كل مقام، ومفتاح كل حال، وهي أول المقامات، وهي بمثابة الأرض للبناء. ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام". وقد تناول الصوفية التوبة في أشعارهم، بما يتصل بمعناها العام الموصول بالإقلاع عن المعصية، والندم، وعدم العودة إلى اقترافها، ووجّهوا خطابهم بصيغة العموم إلى المخاطب اللاهي، الغارق في بحر الخطايا، الغافل عن رؤية ربّه له، مذكرين إياه بمسارعة التوبة، والتزامها قبل فوات الوقت. يقول الحلاج (ت 309 هـ) في هذا المعنى بأسلوب وعظي خال من الروعة الفنية بحيث يقترب من اللغة النثرية العادية[12]:

إلى كم أنت في بحر الخطايا ... تبارز من يراك ولا تراه
وسمتك سمت ذي ورع ودين ... وفعلك فعل متبع هواه
فيا من بات يخلو بالمعاصي ... وعين الله شاهدة تراه
أتطمع أن تنال العفو ممن ... عصيت وأنت لم تطلب رضاه
أتفرح بالذنوب وبالخطايا ... وتنساه ولا أحد سواه
فتب قبل الممات وقبل يوم ... يلاقي العبد ما كسبت يداه

فالتشويق على التوبة هنا نوع من التذكير جرى على لسان الحلاج، وقد يكون تذكيرا عابرا فيمضي أدراج الرياح دون أن يجد أذنا صاغية، وقد يحدث الضد، فتلتقطه أذن واعية، وقلب يهفو لسماع كلمة تحمله على تغيير مسار حياته غير المستقيم، فيتحوّل خطاب الحلاج في شأنه إلى داع محرك يثير نوعا من القلق والاضطراب.

وقد خلد الغزالي مثل هذه البرهة الصراعية في هائيته، مصوّرا لوبانه النفسي بين جذبات الهوى، ونداءات الخلاص بالرجوع إلى الله تعالى، إنها هجمة الأحوال المزعجة القابلة لنقل النفس من طور النفس الأمارة بالسوء، إلى طور النفس اللوّامة

تمهيدا لزجّها في مقام التوبة. وكأن الغزالي في هائيته هذه يعيد علينا ترجمة اعترافاته كما سجّلها في كتابه "المنقذ من الضلال" ولكنه في هذه المرّة، يصوغها شعرا عبر تشخيص الصراع الدائر بين النفس والهوى، فتارة يُحكم له، وتارة يُحكم عليه. واعترافه بالضعف أمام هوى النفس ينطوي على إحساس عميق بصدق المعاناة، وبرغبة الخلاص من سجن النفس ومن الخضوع لها. يقول في شطرها الأخير وهو يكتفي في صوره الفنية ببعض الاستعارات والتشبيهات الساذجة(13):

إن أنا حاولت طاعة فترت	وأظهرت وحشة وإكراها
صرت مع النفس في	تأمرني بالهوى وأنهاها
نحن كقِرنين في معاركة	أدّرع الصبر عند لقياها
وهي بجند الهوى مبارزتي	وأيُّ صبر يطيق هيجاها
إن جبُنت بالقتال شجّعها	أو ضعفت في اللقا قوّاها
أصرعها تارة وتصرعني	لكن لها السبق حين ألقاها

إلى أن يقول في ابتهال عارم لاستمطار التوبة وهو يستفيد فيه من أسلوبي النداء والدعاء:

يا ربِّ عجّل لها بتوبتها	واغسل بماء التقى خطاياها
إن تك يا سيدي معذبها	من ذا الذي يُرتجى لرُحماها
فالطف بها واغتفر خطيئتها	إنك خلاقها ومولاها

وإلى جانب هذا الصراع، الذي يمكن تسميته بصراع ما قبل التوبة، هناك صراع من نوع آخر، قد يؤدي إلى الارتداد والنكوص، فقد يحدث أن يخفق أحدهم في توبته، فبعد أن يلج باب التوبة، وتلوح له بارقة الاستقامة، ربما تنثني نفسه، وتأخذ بالتفلت، ويتأبى عليه انقيادها، فتنخلع من سابق عهدها غير ملوية، وتقع فيما انزجرت عنه، وفي هذه الحالة، لا تصح تسمية المقام لها، لعدم تحقق دوام الإقامة فيه، والأنسب لذلك تسمية الحال، نظرا لطروء التغير والتبدل.

وقد سجل القشيري مثل هذه الحالة شعرا في مخاطبة العموم بقوله الذي نرى فيه أسلوب الطلب من الأساليب الإنشائية(14):

أناس عصوا دهرا فعادوا بخجلة
فقلنا لهم أهلا وسهلا ومرحبا

فلمـــا أزلنـــا عـــنهم العَتـــبَ ظـــاهرا

أعـــادوا لإحيـــاء الخطيئـــة مـــذهبا

أفيقـوا بـذا الحـق الـذي كـان بيننـا

من العتب باقي الحكم ما هبت الصبا

ومع ذلك وعلى الرغم من نقض العهد، والرجوع عن التوبة إلى المخالفة، فإن فرصة الإمهال للعودة، مازالت سانحة، وباب التوبة مازال مفتوحا، فتجد القشيري يُردف التوبة بأختها، وكأنه لم يتمكن بعد من إحكام مقامها على الوجه الأكمل. يقول[15]:

يا مُكرمي في رجوعي ومُهملي في انصرافي

جُد بالقبول وعَوْدا على فتى غير واف

إن توْلـه منـك عفـوا عزلت عنه يد الخلاف

من ناحية أخرى، قد يقيم التائب في توبته، ويسلس له المقام بدوام الإقامة فيه، ولكن بين حين وآخر، يعاوده الاستغفار من أمور يعدّها ذنوبا في حقه، على حين لا يراها العامة كذلك. قال الحلاج بهذا الصدد وهو يتبع شعر الزهد والأخلاق الدينية في أسلوب الدعاء[16]:

يا ربِّ إني إليك مما جنيته تائب منيب

استغفر الله مستقيلا والعبد مما جنى يتوب

أرجوك بل قد وثقتُ أني من رحمة الله لا أخيب

وليس لي شافع سواها إذا أضرّت بي الذنوب

فالخطاب هنا يتوجه صعدا إلى الله تعالى في مناجاة ضارعه من الأنا التائبة أصلا، أي من دائرة المقام نفسه، ولكن من منزل آخر غير منزل البداية، والقرينة الدالة على ذلك لفظ "منيب" في البيت الأول، والإنابة درجة من درجات التوبة؛ وهي: الرجوع عن كل شيء مما سوى الله، والإقبال على الله تعالى بالسرّ والقول والفعل، حتى يكون دائما في فكره وذكره وطاعته، فهي غاية درجات التوبة وأقصى مراتبها، إذ التوبة هي الرجوع عن الذنب إلى الله والإنابة هي الرجوع عن المباحات أيضا إليه سبحانه[17].

الإنابة أعلى مرتبة من التوبة حيث أن التوبة رجوع عن مخالفة حكم الله

تعالى إلى الموافقة لما أراد الله سبحانه والإنابة هي الرجوع إلى الله تعالى فهو أعلى. وقد فسّر بعض العرفاء الإنابة بالرجوع من الغفلة إلى الذكر[18]. وقيل في التوبة على شرط الإنابة: "المنيب: الراجع عن كل شيء يشغله عن الله إلى الله"[19]. ومنهم من يذهب إلى تفصيل أدق وأشمل في معنى الرجوع، فيقول: "الإنابة: الرجوع منه إليه لا من شيء غيره، فمن رجع من غيره إليه ضيّع طرفي الإنابة. والمنيب على الحقيقة: من لم يكن له مرجع سواه، فيرجع إليه من رجوعه، ثم يرجع من رجوع رجوعه، فيبقى شبحا لا وصف له، قائما بين يدي الحق مستغرقا في عين الجمع..."[20]، ففي هذه المنزلة من مقام التوبة يكون العبد فانيا عن نفسه، فبالأحرى أن يكون فانيا عن توبته، وقد قال الهروي الأنصاري (ت 481 هـ) أيضا: "ولا يتم مقام التوبة إلا بالانتهاء إلى التوبة مما دون الحق، ثم رؤية علة تلك التوبة، ثم التوبة عن رؤية تلك العلة"[21] وبذلك يصفو مقام التوبة من كل شائبة، وإليه أشار القشيري في قوله مخاطبا التوبة[22]:

قد قلت للتوبة لما صفت	عن رهج التبديل والشوب
ظننت أني بك أنجو غدا	يا توبتي توبي عن التوب

ويتجلى معنى التوبة المطلق، بأوضح مما سبق بالاستهلاك في عين الجمع كما في قول ابن عربي[23]:

لا ينيب الفؤاد إلا إذا ما	لم يشاهد بذكر ما سواه

وفي قوله أيضا[24]:

ما فاز بالتوبة إلا الذي	قد تاب منها والورى نوّمُ

4 – حصيلة البحث:

لقد قدّم هذا البحث دراسة مقام التوبة في الشعر الصوفي وفق ما جاء عند أغلب المتصوفة وعني بإبراز أهم الخصائص الفنية لشعر مقام التوبة فخلص إلى أن هذا الشعر الذي يتناول مقام التوبة بقي متأثرا بالأساليب الوعظية المباشرة في الأغلب الأعم ويتبع شعر الزهد والأخلاق الدينية في الغالب بحيث يقترب من الشعر التعليمي في كثير من الأحيان. كما بدا لنا أن الأسلوب الإنشائي هو المسيطر على هذا اللون من الشعر ممثلا في الأمر والطلب والنداء والدعاء وغير

ذلك من الأساليب الإنشائية.

الهوامش:

1- عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط. 2، دار الجيل، بيروت 1990، ص 20.

2 - سورة الأحزاب، الآية 13.

3 - جمال الدين بن منظور: لسان العرب، ط. 1، دار صادر، بيروت 1990 مادة قوم، ج 12، ص 497 - 498.

4 - القشيري: المصدر السابق، ص 56 - 57.

5 - ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان يحي، ط. 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985، ج 2، ص 157.

6 - المصدر نفسه، ص 385.

7 - أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتاب الحديثة، القاهرة 1960، ص 65 - 105.

8 - القشيري: المصدر السابق، ص 168.

9 - محمد مهدي النراقي: جامع السعادات، مكتبة الداوري، مطبعة النجف، قم 1963، ج 3، ص 49.

10 - الإمام أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، (د. ت)، ج 12، ص 11.

11 - عباس إقبالي: المجاني من النصوص العرفانية، ط. 2، منظمة سمت، طهران 1385 هـ، ص 44 - 45.

12 - الحسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج، تحقيق د. كامل مصطفى الشيبي، ط. 2، دار آفاق عربية، بغداد 1984 م، ص 25.

13 - أبو حامد الغزالي: معارج القدس في مدارج النفس وتليها القصيدة الهائية والقصيدة التائية، المكتبة العالمية، بغداد، (د. ت)، ص 193 - 194.

14 - عبد الكريم بن هوازن القشيري: أربع رسائل في التصوف، كتاب التوبة، تحقيق د. قاسم السامرائي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 17، بغداد 1969، ص 282.

15 - المصدر نفسه، مج 17، ص 283.

16 - الحلاج: الديوان، ص 3.

17 - محمد مهدي النراقي: المصدر السابق، ج 3، ص 88.

18 - عباس إقبالي: المصدر السابق، ص 53.

19 - عبد القاهر بن عبد الله السهروردي البغدادي: عوارف المعارف، ملحق بنهاية الجزء الخامس من إحياء علوم الدين للغزالي، دار الفكر، بيروت، (د. ت)، ص 305.

20 – المصدر نفسه.

21 – محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: مدارج السالكين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط. 2، دار الكتاب العربي، بيروت 1994م، ج 1، ص 280.

22 – عبد الكريم بن هوازن القشيري: أربع رسائل في التصوف، كتاب التوبة، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 17، ص 283.

23 – محي الدين بن عربي: الديوان الكبير، مكتبة المثنى، بغداد، (د. ت)، ص 22.

24 – المصدر نفسه.